بسم الله الرحمن الرحيم

مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية

قد تمّ إدراج "مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية" كمشروع إطاري يضم في طياته عدة مشاريع فرعية في جدول الأعمال من قِبَل مركز البحوث الإسلامية (إسام/İSAM) بهدف إخضاعِ التراكم الفكري فيما بين القرنين الهجريين السابع والثالث عشر (١٣-١٩م) -الذي يمكن أن يطلق عليه اسم "العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية"- لدراسة علمية كما يليق به، واستخراجِ ما حملته هذه الفترة من أبعاد علمية وفكرية لما يقارب سبعة قرون. وفي تصور كتابة التاريخ المعاصرة قد سُعي إلى كتابة تاريخ الحضارة الإسلامية على أساس فرضية أن تطور الحضارة الإسلامية بصفة عامة والفكر الإسلامي وعلومه بصفة خاصة قد تعرض للانقطاع بعد الغزو المغولي. فإن وجهة النظر هذه التي تشكلت في الغرب في القرن التاسع عشر، وانتشرت بين المسلمين أثناء فترة الاستعمار هي التي جعلت أحكامنا المتعلقة بالتاريخ الإسلامي ناقصة، مما حال بيننا وبين أن نتناول تاريخ الإسلام بفكره وفنونه ومؤسساته وشخصياته الرائدة وأدبه وأحداثه في وحدة متماسكة.

ولا تسلِّط الدراسات في هذا المجال الضوء على فترة من فترات التاريخ الإسلامي فحسب؛ بل ستجلي أيضا حقبة مهمة من حقب التاريخ البشري. وإن هذا المشروع سيكون وسيلة لبعثِ المسائل العلمية المناقشة في العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية من جديد، وإلحاقِها بقضايا العالم العلمي والفكري، وبالتالي سيستفاد إلى أقصى حد من التراث العريق في بناء عهد جديد واستدراك المسائل الراهنة وتحليلها وانتقادها ومناقشتها.

وفي إطار الأعمال العلمية المتعلقة بهذه الفترة سيفسح هذا المشروع المجال لعقد دراسات عن العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي وتاريخ العلوم الإسلامية التجريبية، وكذلك العلوم البشرية وميادين الفنون في الحضارة الإسلامية إلى جانب الدراسات المقارنة بين الإسلام وسائر الحضارات الأخرى. وسترَكّز المشاريع المرتقبة على أراضي الدولة العثمانية وجنوب الصحراء الكبرى، وكذلك على شبه القارة الهندية منذ سلطنة دلهي، بالإضافة إلى آسيا الوسطى وإيران بعد الغزو المغولي. هذا، ويتوقع إصدار منشورات في إطار المشروع مثل الفهرسة والتأليف والتحقيق والترجمة.

مركز البحوث الإسلامية (إسام/İSAM)

مركز البحوث الإسلامية
إستانبول
سِلْسِلَةُ عيونِ التُّراثِ الإسْلاميِّ
رقم ١٣

كتاب القواعد الكلّية

في جملة من الفنون العلمية

المنطق - علم الخلاف - أصول الفقه - أصول الدين

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمود الأصفهاني
(٦١٦- ٦٨٨هـ/ ١٢١٩- ١٢٨٩م)

تحقيق

د. منصور كوشيناغ
د. بلال تاشقين

نشريات وقف الديانة التركي

سِلْسِلَةُ عيُونِ التُّرَاثِ الإِسْلَامِيّ
رقم ١٣

مجموعة تنشر بإشراف اللجنة العلمية للتحقيق
بمركز البحوث الإسلامية (إسام / İSAM) – إستانبول

لقد تم إعداد هذا الكتاب من قبل مركز البحوث الإسلامية
في إطار مشروع العصور المتأخرة من الحضارة الإسلامية

الطبعة الأولى: إستانبول - بيروت
١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م



ISBN 978-975-389-962-8

مركز البحوث الإسلامية
إستانبول
İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
İcadiye Bağlarbaşı Caddesi 40
Üsküdar 34662 İstanbul / TÜRKİYE
الهاتف: 2164740850 90+ الفاكس: 2164740874 90+
البريد الإلكتروني: yayin@isam.org.tr
www.isam.org.tr

نشريات وقف الديانة التركي
TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Serhat Mah. Alınteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle / Ankara
الهاتف: 3123549131 90+ الفاكس: 3123549132 90+
البريد الإلكتروني: bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr
www.diyanetvakfiyayin.com.tr

الطبع والنشر والتوزيع في خارج تركيا
دار ابن حزم
بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366
هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)
البريد الإلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb
www.daribnhazm.com

فهرس محتويات الكتاب

[علم الخلاف]

[علم أصول الفقه]

[علم أصول الدين]

الرموز والاختصارات

ح	نسخة جار الله أفندي في المكتبة السليمانية (٨٢٧)
م	نسخة مكتبة المِلّة (فيض الله أفندي: ٢١٨٤)
+	إشارة إلى كلمة أو عبارة زائدة في النسخة
-	إشارة إلى كلمة أو عبارة ناقصة في النسخة
:	إشارة إلى الاختلاف بين النسخ في كلمة أو عبارة
[ ]	إشارة إلى ما أضافه المحقق إلى نص الكتاب

إلخ.	إلى آخره
ت.	توفي
د.ت.	دون تاريخ نشر
د.م.	دون مكان نشر
د.ن.	دون ناشر
ص	الصفحة
ظ	ظهر الورقة
ق.هـ.	قبل الهجرة
ق.م.	قبل الميلاد
م	الميلادي
هـ	الهجري
و	وجه الورقة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعين به، مَن يهده الله فلا مضل له ومَن يضلِل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم.

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران، ١٠٢/٣].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء، ١/٤].

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ۞ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَـٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب، ٣٣/٧٠-٧١].

أمّا بعدُ:

فإنَّ **كتاب القواعد** من أوائل الكتب التي وُضِعَت في القواعد، وبعد الفحص والجُهد رأينا أنه لم يطبَع، ومؤلفه عاش في القرن الذي عاش فيه العز بن عبد السلام والقرافي، يعني في القرن الذي وضِع وأُسِّس وشاع فيه علم القواعد؛ لذلك يجب على الباحثين في القواعد، والمنطق، والخلاف، وأصول الدين أن يطلعوا عليه ويستفيدوا منه. ونشكر الله بأنه جعلنا وسيلة لهذا العمل المهم، وبعنايته أكملنا تحقيقه. ونشكر مركز البحث العلمي في Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (BAP)، ومكتبة الملة، والمكتبة السليمانية لمساعدتهم إيانا.

ولا ندَّعي الكمالَ، فالكمالُ من صفات الله تعالى، والنقصُ والتقصيرُ والنسيانُ واختلافُ وجهات النظر من صفات الإنسان، وما زلنا نُردّد قول الشافعي حيث قال الربيع بن سليمان: قرأت كتاب **الرسالة** المصرية على الشافعي نيفًا وثلاثين مرة، فمَا من مرة إلا كان يصححه. ثم قال الشّافعي في آخره: "أبى الله أن يكون كتاب صحيح غير كتابه". ولكننا قد بذلنا قصارى جهدنا في تحقيق هذا الكتاب، لذلك نسأل الله أن يجعل عملنا خالصًا لوجهه إنه سميع مجيب، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

جناق قلعة، ٢٠١٧

ترجمة المؤلف

١. اسمه، كنيته، لقبه، نسبه

اسمه محمد بن محمود بن محمد بن عبد الكافي (ت. ٦٨٨هـ/١٢٨٩م)، كنيته أبو عبد الله، لقبه شمس الدين، نسبته الإصبهاني أو الإصفهاني. وبهذه النسبة تُذكَر جماعة من العلماء؛ لكن أشهرهم هو المصنف.[١]

٢. مولده ووفاته

ولِد الإمام بإصفهان سنة ست عشرة وستمائة.[٢] قال ابن كثير إنه توفي عن اثنتين وسبعين،[٣] وقد ذكر الذهبي أنه توفي بالقاهرة في العشرين من رجب سنة ثمان وثمانين وستمائة، وله اثنتان وسبعون سنة، ودفِن بالقرافة.[٤]

٣. نشأته

كان والد الإصفهاني نائب السلطنة بإصفهان، واشتغل المؤلف بإصفهان في جملة من العلوم في حياة أبيه، حتى فاق نظراءه. ثم لمَّا استولى المغول على إصفهان رحل إلى بغداد، فأخذ في الاشتغال في الفقه على الشيخ سراج الدّين الهرقلي، وبالعلوم على الشيخ تاج الدّين الأُرْمَوِيّ، ثم ذهب إلى بلاد الروم للشيخ أثير الدّين الأَبْهَرِيّ، فأخذ عنه الجدل والحكمة.[٥]

إن الإصفهاني خرج من بلده شابًّا ودخل بغداد فدرس بها ثم قَدِم حلب.[٦] قال الذهبي وابن كثير إنه قدم الشام بعد سنة خمسين وستمائة،

---

١ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي، ٢/٣٦٨.

٢ طبقات الشافعية لابن السبكي، ٨/١٠٠.

٣ البداية والنهاية لابن كثير، ١٣/٣٧١.

٤ العبر في خبر من غبر للذهبي، ٣/٣٦٧؛ تاريخ الإسلام للذهبي، ٥١/٣٤٩؛ طبقات الشافعية لابن السبكي، ٨/١٠٢؛ شذرات الذهب لابن العماد، ٧/٧١٠.

٥ شذرات الذهب لابن العماد، ٧/٧١٠.

٦ طبقات الشافعية لابن السبكي، ٨/١٠٠.

وهذا يدل على أنه كان قبل هذا التاريخ في بغداد والروم. في الشام ناظر العلماء واشتهرت فضائله، على وجه الخصوص في الأصلين والمنطق والخلاف.[١]

الإصفهاني تولى قضاء مَنْبِج في الأيّام النّاصريّة، ثم دخل ديار مصر وتولى قضاء قُوص من قبل قاضي القضاة تاج الدّين بن بنت الأعز، وقضاء الكَرَك، ودخل القاهرة بعد قضاء قُوص، ووَلِي تدريس الصالحية، ثم المشهد الحسيني، ثم تدريس الشافعي.[٢] وعندما قدم الإصفهاني إلى مصر اقترض عشرين درهمًا حتى تزوَّد بها، وهذا يدل على أنه أصبح فقيرًا.[٣]

ونقل ابن السبكي: لمّا ولي ابن دقيق العيد تدريس الشّافعي عزلَ الإصفهانيُّ نفسَه من الإعادة، وقال: "بطن الأرض خيرٌ من ظَهرها". وهذا يدل على وجود منافسة بينهما، وكان شيخ الإسلام ابن دقيق العيد من تلاميذه، لأنه يحضر دروسه بقُوص.

كان الإصفهاني مهيبًا وقائمًا بالحق على رجال الدولة الذين كانوا يخافونه أتمَّ الخوف، وكان من عادته أن الطّالب إذا أراد أن يقرأ عليه الفلسفة نهاه وقال: "لا، حتّى تمتزج بالشرعيات امتزاجًا حقيقيًّا".[٤]

وذكر ابن السبكي أنه استفاد من القرافي كثيرًا، حيث قال:

"شرحُه **للمحصول** حسنٌ جدًّا، وإن كان قد وقف على شرح القرافي وأودعه الكثير من محاسنه، لكنه أوردها على أحسن أسلوب وأجود تقرير، بحيث إنّك ترى الفائدة من كلام القرافي، وإن كان هو المبتكر لها كالعجماء، وتراها من كلام هذا الشّيخ الإصبهانيّ قد تنقَّحت وجرت على أسلوب التَّحقيق، ولكن الفضل للقرافي".[٥]

١ تاريخ الإسلام للذهبي، ٣٤٨/٥١؛ طبقات الشافعيين لابن كثير، ٩٣٢/١.
٢ تاريخ الإسلام للذهبي، ٣٤٩/٥١؛ طبقات الشافعية لابن السبكي، ١٠٠/٨؛ طبقات الشافعيين لابن كثير، ٩٣٢/١.
٣ طبقات الشافعية لابن السبكي، ١٠١/٨.
٤ طبقات الشافعية لابن السبكي، ١٠١/٨.
٥ طبقات الشافعية لابن السبكي، ١٠١/٨.

٤. أقوال العلماء فيه

إن الإصفهاني هو عالم متقن في العلوم العقلية، وعلى وجه الخصوص في علم المنطق، والأصولين، والجدل، كما يُعرَف ذلك من أقوال العلماء في حقِّه. وسنذكر فيما يلي أقوال بعض العلماء فيه:

قال ابن السبكي: "الإصفهاني كان إمامًا في المنطق والكلام والأصول والجدل، فارسًا لا يُشَقُّ غباره، متدينًا لبيبًا ورعًا نزهًا ذا نعمة عالية، كثير العبادة والمراقبة العقيدة".[١]

وقال الشيخ تاج الدّين الفَزارِيّ: "لم يكن بالقاهرة في زمانه مثلُه في علم الأصول".[٢]

وقال ابن الزملكاني: "اعتنى بعلم أصول الفقه، واشتغل الناس عليه، ورحل إليه الطلبة، وكانت له يد في علم أصول الفقه والخلاف والمنطق".[٣]

وقال الذهبي: "شمس الدين الإصفهاني الأصولي المتكلم، وله يد طولى في العربية والشعر، وانتهت إليه الرئاسة في معرفة أصول الفقه".[٤]

قال الذهبي وابن شاكر: له معرفة جيّدة بالنّحو، والأدب، والشعر، لكنّه قليل البضاعة من الفقه، والسنة، والآثار.[٥]

٥. من شيوخه

على الرغم من أننا لم نطلع على معلومات وافرة عن حياته في صغره وشبابه، لكن نعرف أنه درس على العلماء الكبار في إصفهان، ثم سافر إلى بلدان مختلفة؛ مثل بغداد، والروم، والشام. وفي سياق رحلته أخذ من بعض العلماء، مثل:

- سراج الدّين الهِرَقْلِيّ (ت. ؟).
- محمد بن الحسين تاج الدّين الأُرْمَوِيّ (ت. ٦٥٣هـ/١٢٥٥م).

١ طبقات الشافعية لابن السبكي، ١٠٠/٨.
٢ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٢٠١/٢.
٣ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٢٠١/٢.
٤ تاريخ الإسلام للذهبي، ٣٤٩/٥١.
٥ تاريخ الإسلام للذهبي، ٣٤٩/٥١؛ فوات الوفيات لابن شاكر، ٣٨/٤.

- طُغْريل بن عبد الله أبو محمد التركي المحسنيّ (ت. ٦٥٨هـ/١٢٥٩م).
- أثير الدّين المفضل بن عمر السمرقندي الأَبْهَرِيّ (ت. ٦٦٣هـ/١٢٦٥م).

٦. من تلاميذه

إن الإصفهاني عندما سافر إلى الشام ومصر حضر دروسَه كثيرٌ من العلماء وطلاب العلم، ووليِ تدريس الصالحية، والمشهد الحسيني، وتدريس الشافعي، وتخرّج به خلْقٌ ورحل إليه الطلبة كما قال الذهبي.[١] ومن تلاميذه:

- إسماعيل بن هبة الله بن علي بن الصنيعة (ت. ٧٠٠هـ/١٣٠٠م).
- علم الدين أبو محمد القاسم بن محمد البِرْزَالي (ت. ٧٣٩هـ/١٣٣٩م).
- محمد بن أحمد بن عثمان بن إبراهيم بن عَدْلَان بن محمود بن لاحق بن داود الكِنانِي (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٨م).

٧. مؤلفاته

لم يكن الإصفهاني على حسب اطلاعنا مكثرًا من التأليف؛ لأننا نرى أن الكتب المنسوبة إليه في كتب التاريخ محدودة، سنذكرها في ما يلي، لكن كما قال ابن السبكي بأن المسائل في كلامه قد تنقَّحت وجرت على أسلوب التَّحقيق.

١- **كتاب القواعد**: هو الكتاب الذي نحققه، وسوف نتحدث عنه مفصَّلًا.

٢- **الكاشف عن المحصول**: شرحَ المؤلِّف في هذا الكتابِ **المحصولَ** للرازي حتى القياس وأدركته الوفاة ولم يكمله، لكن على الرغم من ذلك هو معروف بـ"شارح المحصول". ويُقال إنه استفاد كثيرًا في هذا الشرح من القرافي والأرموي. طبِع هذا الكتاب في دار الكتب العلمية بتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض سنة ١٩٩٨م.

١ تاريخ الإسلام للذهبي، ٦١٩/١٥.

٣- **غاية المطلب في المنطق**:[١] لم أقف عليه مطبوعًا ولا مخطوطًا.

٤- **العقيدة الإصفهانية**: شرحه ابن تيمية، وطُبِع شرحه في مكتبة الرشد سنة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، وطُبِع أيضًا بتحقيق محمد بن رياض الأحمد في المكتبة العصرية سنة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

ونُسِب إليه **الجامع بين التفسير الكبير والكشَّاف**،[٢] **وتشييد القواعد في شرح تجريد العقائد**،[٣] ونُسِب إليه أيضًا **كتاب الحكمة الرشيدية**، **والحكمة المنيعة**، **وكتاب الاعتماد الكبير**،[٤] **ومختصر في الكلام وشرحه**.[٥]

١ **العبر في خبر من غبر** للذهبي، ٣٦٧/٣؛ **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٣٤٩/٥١؛ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان** لليافعي، ١٥٧/٤؛ **هدية العارفين** لإسماعيل باشا، ١٣٦/٢؛ **الأعلام** للزركلي، ٨٧/٧.

٢ ذكره إسماعيل باشا في **هدية العارفين** (١٣٦/٢) ضمن كتبه، لكن يمكن أن يكون للمفسر أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م).

٣ ذكره الزركلي منسوبًا للمؤلف، لكنه خطأ لأنه تأليف أبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الإصفهاني (ت. ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م). **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ٣٤٦/١؛ **الأعلام** للزركلي، ٨٧/٧.

٤ **هدية العارفين** لإسماعيل باشا، ١٣٦/٢.

٥ ذكره إسماعيل باشا، لكن حاجي خليفة نسبه إلى محمد بن الإصفهاني المتوفى ٧٩٩هـ. **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ١٦٣٠/٢؛ **هدية العارفين** لإسماعيل باشا، ١٣٦/٢.

التعريف بالكتاب

١. اسمه ومحتواه

جاء اسمه في نسخة الأصل، ونسخة فيض الله أفندي، ونسخة جار الله بعنوان "كتاب القواعد الكلية". وذكره الذهبي، وابن السبكي، واليافعي، وحاجي خليفة أيضًا بعنوان "كتاب القواعد"، لكن ابن العماد، والسيوطي ذكراه بعنوان "كتاب الفوائد". لذلك يمكن أن يقال إنه اشتهر بين العلماء باسمين، فغالبًا ما ذُكر بعنوان "القواعد" وأحيانًا بعنوان "الفوائد".[1]

وبحسب عنوان الكتاب يمكن أن يخطر على بال الباحث للوهلة الأولى أن هذا الكتاب يصنف في نطاق كتب / أدب "القواعد في الفقه" مثل **القواعد** للعز بن عبد السلام وغيره، لكن المؤلّف لا يتحدث في هذا الكتاب عن القواعد الفقهية، بل هو حقّق المسائل، واختصر بعض العلوم، وكتب مقدمات في العلوم الأربعة كما قال الشيخ تاج الدّين.[2] بعبارة أخرى كانت غاية المؤلف اختصار العلوم العقلية والأصولية التي هو عالم ومتقن فيها، وربما كان غرضه عدم التفرقة بين هذه العلوم الأربعة التي يؤيّدُ بعضُها بعضًا.

ويتحدث المؤلف في هذا الكتاب عن علم المنطق، وعلم الخلاف، وعلم أصول الفقه، وعلم أصول الدين على نحو مختصر. كما أنه ذكر في مقدمة الكتاب ما نصه: "فهذا مختصَر لطيف الحجم بديع النظم ضمنتُه القواعد الكليّة في جملة من الفنون العلميّة [...]، وهو على التحقيق خلاصة جُلّ الفنون العلميّة، وزبدة قواعدها الكليّة والجزئيّة".

---

١ **العبر في خبر من غبر** للذهبي، ٣/٣٦٧؛ **طبقات الشافعية** لابن السبكي ٨/١٠١؛ **مرآة الجنان وعبرة اليقظان** لليافعي، ٤/١٥٧؛ **شذرات الذهب** لابن العماد، ١/٢٤٠؛ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** للسيوطي، ١/٢٤٠؛ **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ٢/١٣٥٩.

٢ **طبقات الشافعية** لابن قاضي شهبة، ٢/٢٠١.

على حسب اطلاعنا فإن المؤلف قد اختصر كتاب **المحصول** للرازي في قسم أصول الفقه؛ لأن هيكلة هذا القسم وأبوابه بشكل عام هي نفسها في كتاب **المحصول**، لكنه قد عمد إلى تحقيق المسائل، كما ذكر أبواب **المحصول** أحيانًا ضمن باب واحد، وانتقد بعض آراء الرازي.[١] وليس ثمة ما يشير إلى كون الأقسام الأخرى من الكتاب أيضًا مختصرات لكتب بعينها أم مختصرات مستقلة.

جمع **كتاب القواعد** -في كل النسخ- هذه العلوم الأربعة فقط، لكن بعض النسخ نصت صراحة على أن الكتاب يشتمل على خمسة علوم؛ فقد قيل إن المصنف حاول أن يصنف في علم الفقه أيضًا لكن لم يكتبه، أو ربما لم يُكمله. قال الشّيخ تاج الدّين: صنف كتابًا سَمَّاهُ **القواعد**، فيه مقدّمة في أصول الفقه، ومقدمة فِي أصول الدّين، ومقدمة في المنطق، ومقدمة فِي الجدل، وأراد أن يجعل فيه شيئًا من الفروع فلم يُطِق؛ لأنه لم يكن متبحِّرًا في المذهب، سمعتُ أنه علّق من كتاب الطّهارة إلى آخر كتاب الحيض.[٢]

٢. توثيق الكتاب ونسبته إليه

نَسب هذا الكتاب إلى الإصفهاني عددٌ كبير من العلماء؛[٣] لذلك يمكن أن يقال إن نسبته إلى المؤلف ثابتة قطعًا ولا تقبل جدلًا. كما تحدث العلماء عن موضوعاته وأقسامه، ومن ثمَّ فلا شك في أن له كتابًا بهذا العنوان احتوى على هذا الموضوع. وعلاوة على ذلك وُجد على ظهريات النسخ المخطوطة، وحرود متنها الاسم نفسه منسوبًا إلى المؤلف، وهي نسخ معتمدة وموثقة. فضلًا عن أن مجرد الاطلاع على هذا الكتاب وأقسامه وموضوعاته يُدرَك منه

١ انظر لعلاقة المؤلف بمدرسة الإمام فخر الدين الرازي: Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî ve Mektebi*, s. 203-215.

٢ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة، ٢/٢٠١.

٣ طبقات الشافعية لابن السبكي، ٨/١٠١؛ العبر في خبر من غبر للذهبي، ٣/٣٦٧؛ مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي، ٤/١٥٧؛ شذرات الذهب لابن العماد، ١/٢٤٠؛ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي، ١/٢٤٠؛ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٣٥٩.

بسهولة أن الكتاب الذي بين أيدينا هو الكتاب نفسه الذي تتحدث عنه كتب التاريخ؛ لذلك لا نطيل الكلام في هذا الموضوع.

٣. أقوال العلماء في كتاب القواعد

تحدث كثير من العلماء عن هذا الكتاب ومحتواه، لكننا سنكتفي ببعضهم.

قال ابن السبكي: "للإصفهاني **كتاب القواعد** مشتمل على الأصليين والمنطق والخلاف".[١]

وقال الذهبي: "له **كتاب القواعد** في العلوم الأربعة: الأصولين والخلاف والمنطق".[٢] وقال في **تاريخ الإسلام**: "صنّف **كتاب القواعد** مشتملًا على أربعة فنون: أصول الفقه، وأصول الدّين، والمنطق، والخلاف، وهو أحسن تصنيفه".

وقال اليافعي: "له **كتاب القواعد** في العلوم الأربعة: الأصلين والخلاف والمنطق".[٣]

وقال ابن العماد في **شذرات الذهب**: "له **كتاب الفوائد** في العلوم الأربعة: الأصلين، والخلاف، والمنطق".[٤]

وقال السيوطي: "**والفوائد** في الأصلين والخلاف والمنطق".[٥]

وقال حاجي خليفة: "**القواعد**: في الجدل والمنطق والأصلين للإصفهاني، وهي من أحسن تصانيفه".[٦]

وقال ابن شاكر: "وصنف **كتاب القواعد** مشتملًا على أصول الدين والفقه والمنطق والخلاف".[٧]

١ طبقات الشافعية لابن السبكي، ٨/١٠١.

٢ العبر في خبر من غبر للذهبي، ٣/٣٦٧.

٣ مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي، ٤/١٥٧.

٤ شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد، ١/٢٤٠.

٥ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي، ١/٢٤٠.

٦ كشف الظنون لحاجي خليفة، ٢/١٣٥٩.

٧ فوات الوفيات لابن شاكر، ٤/٣٨.

عملنا في التحقيق

١. المنهج المتّبع أثناء تحقيق النص

• اعتمدنا مبدئيًّا على أسس مركز البحوث الإسلامية في التحقيق (İSAM).

• سرنا في تحقيق الكتاب على نسخة عاشر أفندي أصلًا لكونها قُرِئت على المؤلف، وأشرنا إلى الفروق الموجودة في النسختين الأخريين في التعليق.

• خرّجنا الأحاديث والأخبار الواردة من مصادرها الأصلية على حسب طاقتنا، لكن غالبًا اكتفينا بمصدرين.

• ضبطنا ما يحتاج إلى الضبط، وشرحنا ما يحتاج إلى شرح، وإذا زدنا كلمة في المتن وضعناها بين قوسين معقوفين مثل [هذا].

• أوردنا تراجم العلماء الذين ذُكروا في **كتاب القواعد**.

• وضعنا الآيات القرآنية بين قوسين مزهرين مثل ﴿...﴾، والحديث بين أهلّة صغار هكذا «...».

• قدمنا للكتاب بمقدمة وافية عن المؤلف، وآثاره، ومنهجه.

• أعددنا فهرس المحتويات، والمراجع، والكشافات لنسهل على الباحثين والقارئين مبتغاهم في هذا الكتاب.

٢. وصف النسخ الخطية المعتمدة

اعتمدنا في التحقيق على ثلاث نسخ؛ وهي نسخة عاشر أفندي، ونسخة فيض الله أفندي، ونسخة جار الله.

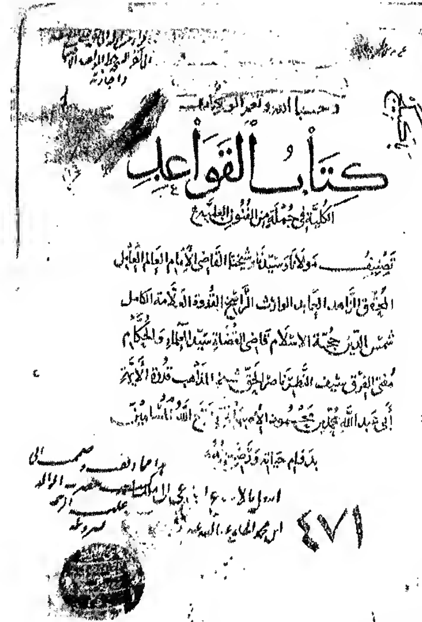
١- **نسخة عاشر أفندي (نسخة الأصل)**: هذه النسخة موجودة في المكتبة السليمانية في قسم عاشر أفندي برقم (٤٧١). وهي نسخة الأصل التي اعتمدنا عليها؛ لأنها كتبت في حياة المؤلف وقُرِئت عليه. وهي أصح النسخ التي اطلعنا عليها.

وفي الورقة الأولى عنوان الكتاب: "كتاب القواعد الكلية في جملة من الفنون العلمية"، وكُتب في بداية النسخة أن هذا الكتاب قرئ من أوله إلى آخره على المصنف. وفي نهاية كتاب المنطق "قُرئ عليه في آخر أمره"، وفي آخر أصول الدين: "وكمل يوم الثلاثاء رابع عشر صفر منه خمس وسبعين"، وقُرئ عليه "سنة ست وسبعين وستمائة". وكل هذه العبارات تدل على أن هذه النسخة كُتبت في حياة المؤلف، وقُرئت عليه في آخر أمره. وعدد أوراقها (٩٦) ورقة، وفي كل صفحة (٢٥) سطرًا. جاء في الأصل رمز "ص ض" اختصارًا لـ"صورة النقض"، و"صع" اختصارًا لـ"صورة النزاع"، و"س" اختصارًا لـ"سلّمنا"، و "ع" اختصارًا لـ"ممنوع".

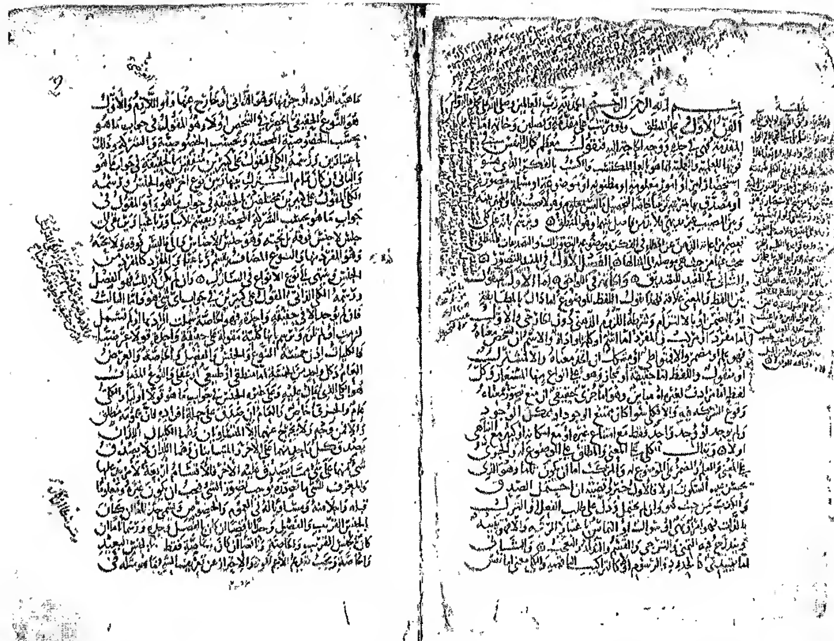
٢- **نسخة فيض الله أفندي (رمزها "م")**. خطها جيد، وهي موجودة في مكتبة الملة في قسم فيض الله أفندي برقم (٢١٨٤). كُتب في الغلاف "كتاب القواعد الكلية في خمس من الفنون العلمية"، وفي هامشه "وهي [أي خمس من الفنون] الفقه وهو ساقط من هذه النسخة، والمنطق، وعلم الخلاف، وأصول الفقه، وأصول الدين".

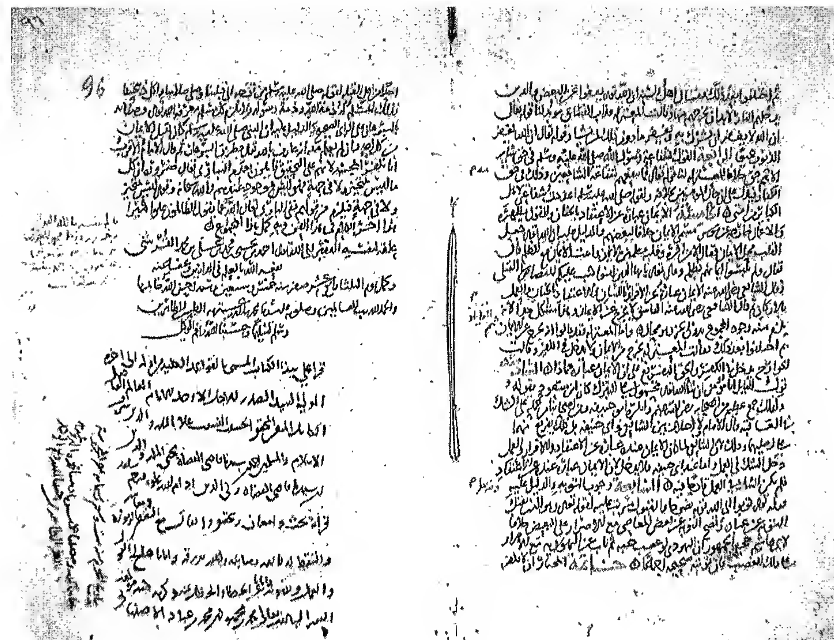
وهذه النسخة أيضًا يمكن أن يُقال إنها كُتبت في حياة المؤلف؛ لأن في عنوانها "أمتع الله الإسلام والمسلمين بطول بقائه". وعدد أوراقها (١٢٠) ورقة، وفي كل صفحة (١٩) سطرًا.

٣- **نسخة جار الله (رمزها "ج")**. وهي موجودة في المكتبة السليمانية في قسم جار الله برقم (٨٢٧)، وهي نسخة خطية لا صعوبة في قراءتها، ولكن الأخطاء فيها كثيرة. جاء في الغلاف "كتاب القواعد الكلية في خمس من الفنون العلمية للشيخ شمس الدين محمد بن محمود الإصفهاني". في هذه النسخة حرف "ع" اختصار لـ"ممنوع" وحرف س لـ"سلّمنا". وعدد أوراقها (١٦٦) ورقة، في كل صفحة (١٧) سطرًا.



صفحة العنوان من نسخة الأصل (المكتبة السليمانية قسم عاشر أفندي ٤٧١) في العليا، ونسخة "م" (مكتبة الملّة قسم فيض الله أفندي ٢١٨٤) في السفلى





اللوحة الأولى والأخيرة من نسخة الأصل (المكتبة السليمانية قسم عاشر أفندي ٤٧١)

اللوحة الأولى والأخيرة من نسخة "م" (مكتبة الملّة قسم فيض الله أفندي ٢١٨٤)

اللوحة الأولى والأخيرة من نسخة "ج" (المكتبة السليمانية قسم جار الله أفندي ٨٢٧)

كتاب القواعد الكلّيّة

في جملة من الفنون العلميّة

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمود الإصفهاني
(٦١٦-٦٨٨هـ/١٢١٩-١٢٨٩م)

تحقيق:
د. مَنْصُور كُوشِينْگَاغْ
د. بِلَال تاشْقِينْ

[مقدمة المؤلف]

/ بسم الله الرحمن الرحيم [١ظ]

الحمد لله على سوابِق آلائه ولواحِق نعمائه، والصلاة والسلام على سيدنا[١] محمد خاتم أنبيائه وعلى آله وصحبه وأصفيائه.

أمَّا بعد: فهذا مُختصَر لطيف الحجم بديع النظم، ضمَّنتُه القواعد الكلية في جملة من الفنون العلمية، يستضيء بها من مُنح الاستبصار، وهو الذي يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار. وهو على التحقيق خلاصة جلِّ الفنون العلمية وزبدة قواعدها الكلية والجزئية؛ ولذلك سمّيته بـ"**القواعد الكليّة في جملة**[٢] **من الفنون العلميّة**". ورتبتُه على فنون: الفن الأول: علم الفقه،[٣] الفن الثاني: علم المنطق، الفن الثالث: علم الخلاف، الفن الرابع: علم أصول الفقه، الفن الخامس: علم أصول الدين، وبه اختتام الكتاب. وراعيت في هذا الترتيب تقديم المُعِد للنفس لقبول الفيض، دون ما تقتضيه طبيعة الشرف، فلا يُعدُّ ذلك من الميل والسرف، والله الموفق.[٤]

---

١ ج + ونبينا.

٢ ج م: خمس.

٣ وإن كان في نسخة الأصل هكذا لكن الشائع أن المصنف لم يكتب قسم علم الفقه؛ لذلك توجد العلوم الأربعة فقط في جميع النسخ. وقال بعض العلماء بأنه علّق من كتاب الطّهارة إلى آخر كتاب الحيض (**طبقات الشافعية** لابن قاضي شهبة، ٢/٢٠١).

٤ ج م + وعليه المعول.

[علم المنطق]

الفن الأول:[1] علم المنطق

وهو مرتَّب على مقدمة وفصلين وخاتمة.

[المقدمة]

أمَّا المقدمة: فهي في حدِّه ووجه الحاجة إليه. فنقول: معظم كمال النفس في قوتَيها العلمية والعملية إنما هو بالعلم المُكتسَب. والكسب[2] بالفكر[3] الذي هو استحضار أمر أو أمور معلومة أو مظنونة أو موضوعة أو مسلَّمة مصوَّرة أو مصدَّق بها، مرتبةٍ ترتيبًا خاصًّا، لتحصيل ما فُقد من نوعه.[4] وهو لا يصيب دائمًا. والمميِّز بينه وبين المصيب غير بديهيٍ، فلا بد من فاصل بينهما، وهو المنطق.

ويرسم بـ"أنه علم كلِّي تعصِم مراعاته الذهنَ عن الخطأ في الفكر".

وموضوعه التصوُّرات والتصديقات، فالمنطقي يبحث عنها من حيث هي موصلة[5] إلى أمثالها.

الفصل الأول في المفيد للتصوّر، والثاني[6] في المفيد للتصديق، والخاتمة في اللواحق.

[١.] أمَّا [الفصل] الأول: [ففي التصور]

فلنقدِّم مقدمة لتحقيق ماهية التصور، ثم ننتقل إلى مباحث الفصل.

أمَّا المقدمة فنقول: العلم إمَّا تصور وإمَّا تصديق. وبيان ذلك أنه لا بد في العلم بالشيء من صورة حاصلة في الذهن مطابِقة لذلك الشيء، والإ لَمَا كان

---

[1] ج م: الفن الثاني.
[2] ج – والكسب.
[3] ج: بالعلم.
[4] ج: ما فقد من نوعه.
[5] ج: وصلة.
[6] ج م: والفصل الثاني.

عالِمًا به. هذا على رأي من لا يُثبت المُثل الأفلاطونية. وهو الحق بدليل الممتنع؛ فإنه لا وجود له في الخارج مع حصول العلم به، فعُلِم أنه لا بد في العِلم بالشيء من مثال مطابق للمعلوم إن كان المعلوم له وجودٌ في الخارج، وإن لم يكن فليس يحتاج في المطابقة إلى الوجود الخارجي لاستحالته. ثم المثال الحاصل في الذهن -سواء كان للممكن أو للممتنع أو للواجب- إمّا أن يكون ذلك المثالُ غيرَ محكوم عليه فيُعتبَر نفسُ إدراكه؛ فذلك هو التصوُّر، أو يُعتبَر مع إدراكه إدراكُ الحكم عليه؛ فذلك هو التصديق.

[١.١. الدلالة]

ثم نقول: بين اللفظ والمعنى علاقةٌ؛ فلهذا نقول:[1] اللفظ الموضوع إمّا دالٌّ بالمطابقة أو بالتضمُّن أو بالالتزام، وشرطه اللزوم الذهني دون الخارجي.[2]

والأول إمّا مفرد أو مركب، والمفرد إمّا اسم أو كلمة أو أداة.

والاسم إن تشخَّص معناه فهو عَلَم أو مُضمَر، وإلا فمتواطئ أو مشكِّك إن اتحد معناه، وإلا فمشترَك أو منقول.

واللفظ إمّا حقيقة أو مجاز، وهو على أنواع منها المستعار.

وكل لفظ إمّا مرادِف لغيره أو مباين.

وهو إمّا جزئي حقيقي إن منع تصور معناه وقوع الشركة فيه، وإلّا فكليٌّ سواء كان ممتنع الوجود، أو ممكن الوجود ولم يوجد، أو وجِد واحد فقط مع امتناع غيره، أو مع إمكانه، أو كثير مع التناهي، أو لا.

ويُقال: الكليُّ على المعنى، والمطلقُ على الموضوع له، والجزئيُّ على المعنى، والعلمُ والمضمرُ على الموضوع له.

والمركَّب إمّا أن يكون تامًّا وهو الذي يحسن عليه السكوتُ أو لا؛ فالأول خبر وقضية إن احتمل الصدق والكذب من حيث هو، وإن لم يحتمل ودل على

١ ج: تقول.
٢ م: لا الخارجي.

طلب الفعل أو الترك بالذات فهو أمر أو نهي أو سؤال أو التماس باعتبار الرتبة، وإلّا فهو تنبيه، ويندرج فيه التمني والترجي والقسَم والنداء والتعجب. والثاني:[1] إمّا تقييدي كالحدود والرسوم أو لا كالتراكيب الناقصة.

[١.٢. الكليّات الخمس]

والكليُّ معنىً إمّا نفس / ماهية أفراده أو جزء منها وهو الذاتي، أو خارج [٩ظ]
عنها وهو العرضي.[2]

والأول هو النوع الحقيقي انحصر في الشخص[3] أو لا، وهو المَقول في جواب "ما هو؟" بحسب الخصوصية المحضة، وبحسب الخصوصية والشركة، وذلك باعتبارين. ورسمه: "الكليُّ المَقول على كثيرين متفقِين بالحقيقة في جواب ما هو؟".

والثاني إن كان تمام المشترك بينها وبين نوع آخر فهو الجنس، ورسمه: "الكليُّ المَقول على كثيرين مختلفِين بالحقيقة في جواب ما هو؟"، وهو المَقول في جواب ما هو؟ بحسب الشركة المحضة. ويُقسَم ثلاثيًا ورباعيًا، ويرتقي إلى جنس لا جنسَ فوقه بل تحته وهو جنس الأجناس، وإلى ما ليس فوقه ولا تحته وهو المُفرد منها. والنوع المضاف يقسَم كذلك،[4] والمفرد كالمفرد من الجنس، وينتهي إلى نوع الأنواع في التنازل.

وإن لم يكن كذلك فهو الفصل، ورسمه: "الكليُّ الذاتي المَقول على كثيرين في جواب أي شيءٍ هو؟".

وأمّا الثالث فإن لم يوجد إلّا في حقيقة واحدة فهو الخاصّة، شملت أفرادَها[5] أو لم تشمل، لزمت أو لم تلزم. وترسَم بأنها: كليّة مقولة على حقيقة واحدة قولًا عرضيًا. وإلّا فهو العرض العام، ورسمه بأنه:[6] الكليُّ المقول على أكثر من حقيقة واحدة قولًا عرضيًا.

١ ج: الثاني.
٢ ج: العرضي.
٣ ج: في التشخص.
٤ ج م: رباعيًا.
٥ ج م: أفراد النوع.
٦ ج م – بأنه.

فالكليات إذًا خمسة: النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام.

وكل واحد من الخمسة إمّا منطقي أو طبيعيّ أو عقليّ.

والنوع المضاف هو: الكليُّ الذي يُقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو؟ قولًا أوليًّا.

والكليُّ عام والجزئيُّ خاص.

والعام إن صدَق على جملة أفراده فإن عمومه مطلَق، وإلّا فمن وجه، ولا يخرج عنهما إلا المتساويان، وهما الكليان اللذان يصدق كل واحد منهما على الآخر. والمتباينان، وهما اللذان لا يصدق شيء منهما على شيء ممّا يصدق عليه الآخر. فالأقسام أربعة لا مزيد عليها.

[١.٣. الحدُّ والرسم]

والمعرِّف للشيء ما تصوُّره يوجب تصوُّرَ الشيء، فيجب أن يكون غيرَه ومعلومًا قبله، وأجلى منه ومساويًا له في العموم والخصوص.

ويسمّى حدًّا تامًّا إن كان بالجنس القريب والفصل، وحدًّا ناقصًا إن كان بالفصل وحده، ورسمًا تامًّا إن كان بالجنس القريب والخاصّة، وناقصًا إن كان بالخاصّة فقط أو بالجنس البعيد والخاصّة.

ويجب تقديم الأعم لكونه[١] أعرَف. والاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله في / المعرفة والجهالة، وبالأخفى وبنفسه، وبما لا يعرف إلا به إمّا بمرتبة واحدة أو بمراتب، وعن الألفاظ المجازية والغريبة إلّا عن ضرورة، وعن التكرار إلّا بحاجة أو ضرورة. [٢ظ]

لا يُقال: التعريف محال؛[٢] وذلك لأن الشيء إن كان متصوَّرًا استحال تحصيله، وإن لم يكن متصوَّرًا استحال توجه الطلب نحوه، وإن كان من وجه دون وجه فكذلك لِما ذكرنا. ولأن تعريف الشيء بنفسه محال، وبمجموع أجزائه

[١] ج: لأنه.

[٢] ج – التعريف محال.

محال لكونه نفسه، وببعض أجزائه محال؛ لأنه لا يلزم من معرفة الجزء معرفة الكل، وبالخارج محال؛ لتوقفه على معرفة الخاصّة، ومعرفتها تتوقف على معرفة الماهية[١] المختصة بها، وذلك يقتضي معرفتها ومعرفة كل ما عداها، وهو باطل، وبالمركب من الخارج والداخل[٢] محال لِما مضى.

لأنّا نقول:[٣] يكفي في طلب الشيء الشعور بأمر صادق عليه وإن لم يكن الكنه معلومًا.

فقوله: "المجهول لا يُطلب" ممنوع،[٤] بل يُطلب بسبب الشعور ببعض عوارضه، كما تُطلب ماهية الروح والملك ومسمّى اللفظ. والمستحيل طلب الشيء مع عدم الشعور به مطلقًا. ولا نسلِّم أن تعريف الشيء ببعض أجزائه محال، والذي يُقال: "تعريف الكل بدون الجزء محال" فاسد، فربما كان الجزء غنيًّا عن التعريف، وإن كان فيتعرف بغيره. نعم معرفة الكل دون معرفة الجزء محال. ولا نسلِّم أن تعريف الشيء بالخارج عنه[٥] يتوقف على العلم بكونه مختصًّا؛ وهذا لأنه إذا كان بين الشيء وبين وصفه الخارجيّ[٦] عنه المساوي[٧] ملازمة بيّنة كان الشعور به مستلزمًا للشعور بالشيء، وإن لم يخطر بالبال الاختصاص أو عدمه؛ لكون[٨] مفهومه معرفًا.

قوله: "الوصف إذا لم يكن مختصًّا امتنع التعريف" يقتضي توقف التعريف على الاختصاص، لا على العلم به.

قوله: "إذا لم يختص الوصف لم يصلح للتعريف" يقتضي توقف التعريف على الاختصاص، لا على العلم به،[٩] وليس فيه دور. وإن توقف عليه فالعلم باختصاص الوصف بالماهية لا يتوقف على تصور الماهية من حيث هي هي؛

[١] ج: المادة.

[٢] ج م: من الداخل والخارج.

[٣] ج: لأنه يشترط في طلب الشيء الشعور بأمر.

[٤] ج: فممنوع.

[٥] ج – عنه.

[٦] ج م: الخارج.

[٧] م + له.

[٨] ج م: فيكون.

[٩] ج م – إذا لم يختص الوصف لم يصلح للتعريف يقتضي توقف التعريف على الاختصاص، لا على العلم به.

بل على تصورها بعارض من عوارضها؛ ولذلك يكفي في العلم بما عداه تصورُ كل ما عداه باعتبار شامل للجميع، فإنا نعلم أن الجسم المجهولَ ماهيتُه شاغلٌ لحيز معيّن دون ما عداه، وإن لم نتصوره بكنهه ولا كل ما عداه.

٢. الفصل الثاني: في المفيد للتصديقات

[١.٢. القضايا وأحكامها]

[٣و] فلنتكلم في القضايا وأقسامها[1] وجهاتها ثم في / القياس المركَّب منها.

فنقول: القضية ما[2] حكم الذهن فيها بنسبة أمر إلى أمر إيجابًا أو سلبًا.

وهي إمَّا حملية إن لم تنحل إلى قضيتين، أو شرطية إن انحلت، وهي إمَّا متصلة إن حُكم فيها بصحبة قضية لأخرى وجوبًا أو اتفاقًا، أو منفصلة إن حُكم فيها بمعاندة قضية لأخرى وجوبًا أو اتفاقًا.

ولا بد في الحملية من أمور[3] ثلاثة: المحكوم عليه وهو الموضوع، والمحكوم به وهو المحمول، ونسبة بها يرتبط بالموضوع المحمولُ،[4] ويُسمى لفظها رابطةً.

وموضوعها إن كان شخصيًا سُميت القضية شخصيةً ومخصوصةً، وهي إمَّا موجبة أو سالبة. وإن كان كليًا وذُكرت كميّة أفراد المحكوم عليه فهي المحصورة، وهي إمَّا موجبة كلية أو جزئية، أو سالبة كلية أو جزئية.

واللفظ الدال على كمية أفراد المحكوم عليه يُسمَّى بالسور. وهو في الموجبة الكلية "كل"، وفي الموجبة الجزئية "بعض"، وفي السالبة الكلية "لا شيء"، و "لا واحد"، وفي السالبة الجزئية "ليس بعض"، "ليس كل"، "بعض ليس".

وإن لم تُذكَر الكمية فالحكم إمَّا على نفس مفهوم الموضوع من حيث هو عام، أو على ما صدق عليه الموضوع. والأول[5] يُسمَّى قضية طبيعية،

١ ج م – وأقسامها.
٢ ج – ما.
٣ ج – أمور.
٤ ج م: المحمول بالموضوع.
٥ ج م: فالأول.

والثاني مهملة، وهي في قوة الجزئية لتلازمهما.

وموضوع القضية الحملية إمَّا أن يكون بحسب الحقيقة مع قيد الإمكان أو بحسب الوجود الخارجي، ويُعتبَر بالفعل على رأي[1] وبالقوة على رأي.[2]

وحرف السلب إمَّا أن يكون جزءًا من الموضوع أو من المحمول أو منهما، أو لا يكون جزءًا من شيء[3] منهما. والثلاثة الأُول تسمَّى بالمعدولة باعتبار ما فيه حرف السلب، ومقابِلاتها بالمحصلة والبسيطة. والعبرة في العدول والتحصيل بالمحمول.

والمعدولة إمَّا موجبة أو سالبة.

والفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة في القضية الثلاثية – وهي التي ذُكرت الرابطة فيها بتقديم الرابطة على حرف السلب – فإن تقدمت كانت موجبة معدولة، وإن تأخرت كانت سالبة بسيطة. وإن كانت ثنائية فالتميُّز بالنية أو بالاصطلاح. والإيجاب لا يصدُق إلا على موضوع محقِّق أو مقدَّر، ولا كذلك السلب البسيط، فإذن السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة. والمستتبَعة في المتصلة تسمَّى بالمقدم والتابعة بالتالي، فيتميز مقدَّمها عن تاليها بالطبع، وأمَّا في / المنفصلة فلا يتميز إلا بالوضع. [٣ظ]

والمتصلة[4] إمَّا لزومية إن استدعت طبيعة الملزوم، الذي هو المقدَّم، صدق تاليه الذي هو اللازم، أو اتفاقية إن لم يكن كذلك.

وكذلك[5] المنفصلة إمَّا عنادية أو اتفاقية، وكل واحدة منهما تنقسم إلى مخصوصة إن كان الحكم فيها باللزوم أو العناد في وقت معيّن، وإلَّا فمحصورة أو مهملة. والمخصوصة[6] والمهملة فيهما تنقسم إلى موجبة وسالبة لا غير، والمحصورة فيهما تنقسم إلى الأقسام الأربعة.

١ ج م: اصطلاح.
٢ ج م: اصطلاح.
٣ ج – من شيء.
٤ ج: والمنفصلة.
٥ ج – كذلك.
٦ ج – والمخصوصة.

وكليتهما بعموم الأزمان والأحوال. ومن ههنا يفهم جزئيتهما وخصوصيتهما بتعيين وقت اللزوم أو العناد.

والمتصلة الصادقة إمّا أن تتركّب عن صادقين أو عن كاذبين، أو عن مقدم كاذب وتالٍ صادق، وعكسه محال.

والمنفصلة إمّا حقيقية إن تركّبت من الشيء وعينِ نقيضه أو لازمه المساوي، أو مانعة الجمع إن تركبت من الشيء ولازم نقيضه الأخص، أو مانعة الخلوّ إن تركّبت من الشيء ولازم نقيضه الأعم.

ولا بد لنسبة المحمول إلى الموضوع من كيفية كالضرورة أو الإمكان، وتسمّى مادة القضية، واللفظ الدال عليها أو حكم العقل بها[1] بالجهة.

[٢.٢. الموجّهات]

والموجهات إمّا بسيطة أو مركبة، فمن البسائط ست:

الضرورية المطلقة، وهي التي حُكِم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة.

والمشروطة العامة، وهي التي حُكِم فيها بضرورة النسبة المذكورة ما دام الموضوع موصوفًا بالوصف العنواني.

والدائمة والعرفية، ومفهومهما ما سبق في الأوليين، ولكن بشرط وضع الدوام مقام الضرورة.

والمطلقة العامة، وهي التي حُكِم فيها بنسبة المحمول إلى الموضوع إيجابًا أو سلبًا بالفعل فقط.

والممكنة العامة، وهي التي حُكِم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم.[2]

---

١ ج – أو حكم العقل بها.

٢ ج – للحكم.

والمركّبات سبع:

المشروطة الخاصة: وهي المشروطة العامة مقيدةً باللادوام بحسب الذات، فالموجبة منها مركّبة من موجبة[1] مشروطة عامة وسالبة مطلقة عامة، والسالبة مركّبة من سالبة مشروطة عامة وموجبة مطلقة عامة.

والوقتية: وهي التي حُكِم فيها بضرورة النسبة بالفعل في وقت معيّن مقيدة باللادوام بحسب الذات. وموجبتها مركّبة من موجبة وقتية مطلقة وسالبة مطلقة عامة، وسالبتها مركّبة من سالبة وقتية مطلقة وموجبة / مطلقة عامة. [٤و]

والمنتشرة: وهي التي حُكِم[2] فيها بضرورة النسبة في وقت غير معيّن مقيدة باللادوام بحسب الذات. وموجبتها تركّبت من موجبة منتشرة مطلقة وسالبة مطلقة عامة، وسالبتها تركّبت من سالبة منتشرة مطلقة وموجبة مطلقة عامة.

والعرفية الخاصة: وهي العرفية العامة مقيدة باللادوام بحسب الذات، وموجبتها تركّبت من موجبة عرفية عامة وسالبة مطلقة عامة، وسالبتها تركّبت من سالبة عرفية عامة وموجبة مطلقة عامة.

والوجودية اللاضرورية: وهي المطلقة العامة مقيدة باللاضرورة بحسب الذات. وموجبتها تركّبت من موجبة مطلقة عامة وسالبة ممكنة عامة، وسالبتها[3] مركّبة من سالبة مطلقة عامة وممكنة موجبة عامة.

والوجودية اللادائمة: وهي مركّبة من مطلقتين عامتين، إلا أنه إذا تقدم الجزء الإيجابي وقيّد باللادوام سُميت موجبة، وبالعكس سُميت سالبة.

والممكنة الخاصة: وهي مركّبة من ممكنتين عامتين، إيجابها وسلبها سواء.

[٣.٢. التناقض]

واعلم أن من أحكام القضايا التناقض؛ وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب بحيث يقتضي لذاته صدقَ إحداهما وكذبَ الأخرى. ولا بد من الاتحاد

---

١ ج – من موجبة.

٢ ج: يحكم.

٣ ج: سالبته.

في النسبة الحكمية، ويلزم منه سائر ما شرط من الاتحاد، ولا بد من الاختلاف بالجهة والاختلاف بالكم. فنقيض الضرورية الممكنة العامة والدائمة المطلقةُ العامةُ، والمشروطةِ العامةِ الحينيةُ الممكنةُ، وهي التي يُحكَم فيها بسلب الضرورة المشروطة عن الجانب المخالف، والعرفيةِ العامةِ الحينيةُ المطلقةُ، وهي التي يُحكَم فيها بنسبة المحمول إلى الموضوع في بعض أوقات الوصف العنواني.

والمركّبة منها إن كانت كليّة فنقيضها أحد نقيضي جزأيها، وإن كانت جزئيّة فنقيضها أن يقال: كل فرد من أفراد الموضوع موجَب عليه المحمول أو مسلوب عنه المحمول.

وأمّا الشرطية، فالكلية منها تناقضها الجزئيةُ المخالفةُ في الكم والكيف، الموافقةُ في الاتصال أو الانفصال.

[٢. ٤. العكس]

ومنها العكس، وهو تبديل أحد طرفي القضية بالآخر مع بقاء الصدق بحاله. أمّا السوالب الكلية فسبع منها لا تنعكس. وهي الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة؛ لأن أخصها لا تنعكس وهي الوقتية، ويلزم [٤٤ظ] من ذلك عدم انعكاس / البواقي؛ وذلك للزوم الأعم للأخص ولزوم لازمه له. والدليل عليه صدق قولنا: "لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع"، واستحالة عكسه.

والسالبة الضرورية والدائمة تنعكسان دائمةً، والمشروطة العامة والعرفية تنعكسان عرفيةً عامةً؛ لأن صدق نقيض عكس كل واحدة منها مع أصلها ينتج المحال. وأمّا الخاصتان فتنعكسان عرفيةً عامةً لا دائمة في البعض، أي تصدق معها موجبةٌ جزئية مطلقة. أمّا العرفية العامة فلكونها لازمة لأعمّها. وأمّا قيد اللادوام في البعض فلأنه لولاه لصدق الدوام في الكل، وانعكس كنفسه، وهو خلف.

وأمّا السوالب الجزئية فلا ينعكس شيء منها إلا الخاصتان، فإنهما تنعكسان جزئية عرفية خاصة؛ لأنه إذا صدق "بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائمًا" يصدق

"بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائمًا"، لأنّا نفرض الموضوع شيئًا معيّنًا وهو د، فنقول: "د ب بالفعل"، وهو ظاهر، وليس د ج ما دام ب، وإلا لكان ج في بعض أوقات كونه ب، فب ج في بعض أوقات كونه ج، وكان ليس ب ما دام ج، هذا خلف. وإذا صدق الباء والجيم عليه وتنافيا فيه صدق المدعَى.

وأمّا الموجبات كليّة كانت أو جزئيّة فلا تنعكس كلية لجواز كون المحمول أعم، ولامتناع عكسه كليًّا بل جزئيًّا.

وأمّا في الجهة فالضرورية والدائمة والعامتان والخاصتان والمطلقة المتوسطة -وهي التي المحمول فيها ثابت للموضوع في بعض أوقات الوصف العنواني- تنعكس مطلقة متوسطة؛ لأنه إذا صدق "كل ج ب" أو "بعض ج ب بالإطلاق المتوسط" صدق "بعض ب ج بالإطلاق المتوسط أيضًا"، وإلا "فلا شيء من ب ج ما دام ب"، فيكون "بعض ج ب في بعض أوقات كونه ج"، "ولا شيء من ب ج ما دام ب"، "فبعض ج ليس ج في بعض أوقات كونه ج"، هذا خلف.

وإذا ثبت العكس في الأعم ثبت في الأخص.

والموجبة المطلقة العامّة وما يندرج تحتها من المطلقات تنعكس مطلقة عامّة؛ لأن أعمّها تنعكس مطلقة عامّة؛ لأنه إذا صدق "بعض ج ب بالفعل"، "فبعض ب ج بالفعل"، وإلا "فلا شيء من ب ج دائمًا"، "فلا شيء من ج ب دائمًا"، وهو مناقض للأصل.

وأمّا الممكنات فغير معلومة الانعكاس.

واعلم أن الموضوع إذا كان مأخوذًا على رأي الفارابي[1] انعكست السالبة الضرورية كنفسها، وسائر الممكنات تنعكس كنفسها؛ لأن نقيض عكسها

---

[1] هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، من مدينة فاراب، وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان. كان رحمه الله فيلسوفًا كاملًا وإمامًا فاضلًا قد أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية، زكي النفس، قوي الذكاء، متجنبًا عن الدنيا، مقتنعًا منها بما يقوم بأوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وكانت له قوة في صناعة الطب. ولقبَ الفارابي بالمعلم الثاني، وبفيلسوف العرب. له تصانيف كثيرة، من أهمها: الجمع بين رأيي الحكيمين، وإحصاء العلوم، وكتاب الحروف، المنطق العبارة. (ت. ٢٥٨هـ/٨٧٢م). **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** لابن أبي أصيبعة، ٣٩٨-٤٠٠.

مع الأصل ينتِج المُحال.[1]

[٥و] أمّا الشرطية فالمنفصلة لا يُتصوَّر فيها العكس. وأمّا المتصلة / اللزوميّة فالموجبة الكلية والجزئية منها تنعكس جزئية على المشهور.[2]

والسالبة الكلية منها تنعكس كنفسها، لإنتاج نقيض كل منها مع الأصل المُحال، وفيه نظر.

والسالبة الجزئية لا تنعكس للتخلف في المواد.

وأمّا عكس النقيض في الحمليات فهو عبارة عن جعل نقيضِ المحمول موضوعًا وعينِ الموضوع محمولًا، مع كونه مخالفًا للأصل في الكيفية، وموافقًا له في الصدق.

فنقول: الموجبة الكليّة الضرورية والدائمة تنعكسان دائمة، والمشروطة العامة والعرفية العامة تنعكسان عرفية عامةً؛ لأن صدق نقيض العكس مع الأصل يُنتِج المُحال. وبيانه أن نقول: إذا صدق "كل ج ب دائمًا"، "فلا شيء ممّا ليس ب ج دائمًا"، وإلّا "فبعض ما ليس ب ج بالفعل"، وهو مع الأصل يُنتِج المُحال.

وأمّا المطلقات والممكنات[3] فالضرورية[4] الوقتية لا تنعكس؛ لأنه يصدق "كل قمر فهو ليس بمنخسِف بهذه الجهات"، ولا يصدق "لا شيء من المنخسف بقمر"، ولا "بعض المنخسف ليس بقمر"، هذا في البسائط.

وأمّا في المركبات: أمّا الممكنة[5] الخاصة والوجوديتان فلا عكس[6] لها للتخلف المذكور. وأمّا السالبتان -بسيطتين كانتا أو مركبتين- فغير معلومتَي الانعكاس.

والموجبة الجزئية لا عكس لها للتخلف، فإنه يصدق "بعض الحيوان ليس بفرس"، ولا يصدق عكسه.

---

١ م – والمعدولة إمّا موجبة أو سالبة... مع الأصل ينتج المحال

٢ م – على المشهور.

٣ م: الممكنات.

٤ م: فالضرورية.

٥ م: فالممكنة.

٦ م: لا عكس.

وعكس[1] نقيض المتصلة اللزومية فلم يعلم، لعدم الاطلاع على البرهان، وأمّا على المشهور فضعيف.

[٢.٥. القياس]

وأمّا القياس فهو: قول مؤلَّف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر.

وهو استثنائي إن كان عينُ النتيجة أو نقيضُها مذكورًا بالفعل، وإلّا فهو اقتراني. وإنه يشتمل على مقدمتين: إحداهما تشتمل على موضوع المطلوب، وهو الأصغر، وهي الصغرى، والأخرى على محموله المسمَّى بالأكبر، وهي الكبرى. والمكرر بينهما هو الحد الأوسط. والهيئة الحاصلة من تأليف وضع الحد الأوسط عند الآخرَين يسمَّى شكلًا.

[٢.٦. الأشكال الأربعة]

[٢.٦.١. المتجانِسات]

والأشكال أربعة؛ لأن الحد الأوسط إن كان محمولًا في الصغرى موضوعًا في الكبرى فهو الأول، وعكسه الرابع، وإن كان محمولًا فيهما فهو الثاني، وإن كان موضوعًا فيهما فهو الثالث.

أمّا الأول: فشرطه موجبية الصغرى وكلية الكبرى، وإلّا لم يحصل الاندراج. واشتراطهما يسقط من الضروب الممكنة / في كل شكل -وهي ستة [٥ظ] عشر- اثني عشر ضربًا. فيلزم انحصار الناتجة منها في أربعة:

الضرب الأول: من موجبتين كليتين،[2] كل ج ب، وكل ب أ، فكل ج أ. الثاني: من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبةً كليةً كل ج ب، ولا شيء من ب أ، فلا شيء من ج أ. الثالث: من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية. الرابع: من موجبة جزئية صغرى وسالبةٍ كليةٍ كبرى ينتج سالبة جزئية.

---

١ م: وأمّا.

٢ م + ينتج موجبة كلية، كقولنا.

وأمّا الشكل الثاني: فشرطه اختلاف مقدمتيه بالكيف وكلية الكبرى، فالناتج منها أربعة: الأول: من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبةً كليةً، كقولنا: كل ج ب، ولا شيء من أ ب، فلا شيء من ج أ. الثاني: من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية، كقولنا: لا شيء من ج ب، وكل أ ب، ينتج لا شيء من ج أ. الثالث: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: بعض ج ب، ولا شيء من أ ب، ينتج بعض ج ليس أ. الرابع: من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: بعض ج ليس ب، وكل أ ب، فبعض ج ليس أ.

بيان هذه الضروب بالخلف؛ وهو ضم نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج نقيض الصغرى، وبعكس الكبرى في الأول والثالث،[1] وبعكس الصغرى وجعلها كبرى، ثم عكس النتيجة في الثاني وبالإفراض في الثالث؛ وهو أن نفرض البعض الذي هو جيم[2] شيئًا معيّنًا وهو د، فيصدق[3] كل د ب، وبعض ج د، فنقول:[4] كل د ب، ولا شيء من أ ب، ينتج لا شيء من د أ، ثم نقول: بعض ج د، ولا شيء من د أ، ينتج بعض ج ليس أ، وهو المطلوب. فظهر أن الافتراض إنما يتم بقياسين: أحدهما من الشكل الأول، والثاني من الشكل الذي فيه انعقد القياس، ولكن من كليتين.

الشكل الثالث: وشرطه موجبية الصغرى وكلية إحدى المقدمتين. والمنتج منه ستة: الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، كقولنا: كل ب ج، و كل ب أ، ينتج بعض ج أ. الثاني: من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية، كقولنا: كل ب ج، ولا شيء من ب أ، ينتج بعض ج ليس أ. الثالث: من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية، كقولنا: بعض ب ج، وكل ب أ، ينتج بعض ج أ. الرابع: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية،

١ ج – والوجودية اللادائمة: وهي مركبة... وبعكس الصغرى.
٢ ج: الجيم؛ م: ج.
٣ ج: فنقول.
٤ ج: ثم نقول.

كقولنا: بعض ب ج، ولا شيء من ب أ، ينتج بعض ج ليس أ. الخامس: من / موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية، كقولنا: كل ب ج، وبعض ب أ، [٦و] فبعض ج أ. السادس: من موجبة كلية صغرى، وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: كل ب ج، وبعض ب ليس أ، ينتج بعض ج ليس أ.

والبيان في هذه الضروب بالخلف؛ وهو ضم نقيض النتيجة إلى الصغرى لينتج نقيض الكبرى، وبعكس الصغرى في الأربعة الأُوَل، وبعكس الكبرى[1] ثم عكس الترتيب ثم عكس النتيجة في الخامس.

الشكل الرابع: وشرطه أن لا يجتمع فيه الخسّتان إلا إذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكبراها[2] سالبة كلية، وعدم واحدة منهما فيهما، وعدم كون الكبرى موجبة كلية صغراها موجبة جزئية.[3] والمنتج منها خمسة:

الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، كقولنا: كل ب ج، وكل أ ب، ينتج بعض ج أ.

الثاني: من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية، كقولنا: كل ب ج، وبعض أ ب، ينتج بعض ج أ.

الثالث: من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية، كقولنا: لا شيء من ب ج، وكل أ ب، ينتج لا شيء من ج أ. بيان هذه الضروب الثلاثة بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وبالخلف؛ وهو ضم نقيض النتيجة إلى الصغرى في الأولين وإلى الكبرى في الثالث.

الرابع: من كليتين والكبرى سالبة كلية،[4] كقولنا: كل ب ج، ولا شيء من أ ب، ينتج بعض ج ليس أ.

الخامس: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: بعض ب ج، ولا شيء من أ ب، ينتج بعض ج ليس أ.

١ م: وفي الخامس بعكس الكبرى.
٢ ج: لكن كبراها يجب أن تكون.
٣ ج م + وذلك للتخلف في المواد.
٤ م + ينتج سالبة جزئية.

بيان هذين الضربين بعكس المقدمتين وبالخلف؛ وهو ضم نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج كذب الصغرى. هذا هو الكلام في المركّب من المتجانسات.

[٢.٦.٢. المختلِطات]

وأمّا المختلطات، فاعلم أن ضابط المختلطات في الشكل الأول اشتراط فعلية الصغرى. والنتيجة فيه كالكبرى إن كانت إحدى التسع[١] غير المشروطات الأربع، وإلّا فكالصغرى محذوفًا عنه قيد اللادوام واللاضرورة والضرورة المختصة بالصغرى -أيتها كانت- إن كانت الكبرى إحدى العامتين، ومع ضم قيد اللادوام إليه أو إلى الباقي إن كانت إحدى الخاصتين.

وضابط الثاني صدق الدوام على الصغرى أو العرفي العام على الكبرى، وعدم استعمال الممكنة فيه إلا مع الضرورية المطلقة والمشروطتين. والنتيجة فيه دائمة إن كانت إحدى مقدمتي القياس ضرورية أو دائمة، وإلّا فكالصغرى محذوفًا عنها[٢] قيد اللادوام / أو قيد اللاضرورة أو قيد الضرورة المشروطة [٦ظ] مطلقًا وقيد الضرورة الوقتية المختصة بالصغرى.

وضابط الثالث كون الصغرى فعلية. والنتيجة فيها[٣] كالكبرى إن كانت غير المشروطتين والعرفيتين، وإلّا فعكس الصغرى محذوفًا عنه[٤] قيد اللادوام إن كانت الكبرى إحدى العامتين، وبعد ضم اللادوام إلى الباقي إن كنت إحدى الخاصتين.

وضابط الرابع عدم استعمال الممكنة فيه، وانعكاس السالبة المستعملة فيه، وصدق الدوام على الصغرى السالبة في الضرب الثالث، أو صدق العرفي العام على كبراه. والنتيجة في الضروب الثلاثة الأُوَل عكس النتيجة في الأول بعد عكس المقدمتين.

وقد تكلمنا في الاقترانات الحملية.

١ ج م – إحدى التسع.
٢ ج م: عنها.
٣ ج م – فيها.
٤ ج: عنها.

[٢.٧. الاقترانات الشرطية]

وأمّا الاقترانات الشرطية فهي خمسة أقسام:

الأول: المركّب من المتصِلات، والمشترك فيه إن كان تاليًا في الصغرى مقدمًا في الكبرى فهو الشكل الأول، وعكسه الرابع. وإن كان تاليًا فيهما فهو الثاني. وإن كان مقدمًا فيهما فهو الثالث.

مثال الأول: كلما كان أ ب فج د، وكلما كان ج د فهـ ز، ينتج كلما كان أ ب فهـ ز، وفيه نظر.[١] وقس عليه باقي الأشكال و ضروبها.

الثاني: ما يتركّب من المنفصِلات، كقولنا: دائمًا إمّا أن يكون أ ب أو ج د، ودائمًا إمّا أن يكون ج د أو هـ ز، ينتج دائمًا إمّا أ ب، أو هـ ز.

الثالث: ما يتركّب من الحملية والمتصلة، كقولنا: إن كان أ ب فكل ج د، وكل د هـ، ينتج إن كان أ ب فكل ج هـ. وفيه نظر.[٢]

الرابع: ما يتركّب من الحملية والمنفصلة، كقولنا: دائمًا إمّا أن يكون أ ب أو كل ج د، وكل د[٣] هـ، ينتج دائمًا إمّا أن يكون أ ب أو كل ج هـ.

الخامس: مايتركّب من المتصلة والمنفصلة، كقولنا: كلما كان كل أ ب فكل ج د، ودائمًا إمّا أن يكون ج د أو هـ ز، ينتج إمّا أن يكون أ ب أو هـ ز. وفيه نظر.[٤]

وعليك باستخراج سائر الضروب في الأشكال الأربعة. والاستقصاء في ذلك في المطوّلات. هذا هو القياس الاقتراني.

[٢.٨. القياس الاستثنائي]

وأمّا الاستثنائي فهو مركّب من مقدمتين: إحداهما شرطية والأخرى وضع أو رفع. فإن كانت متصلة واتحد وقت الاتصال والاستثناء[٥] فينتج إمّا نقيض المقدّم

١ ج – وفيه نظر.
٢ ج – وفيه نظر.
٣ م – وكل د.
٤ ج – وفيه نظر.
٥ ج + فذلك.

أو عين التالي، وإلّا فيشترط كلية الاتصال أو كلية الاستثناء فينتج ما ذكرنا. وإن كانت لزومية أنتج استثناء عين المقدَّم عينَ التالي، أو استثناء[١] نقيض التالي نقيض المقدَّم، وعكسهما لا ينتج لاحتمال كون التالي أعم من المقدَّم، ولا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم، ولا من وجود الأعم وجود الأخص.

[٩٧ظ] وإن كانت اتفاقية فاستثناء نقيض / التالي لا يمكن، واستثناء عين المقدَّم لا يفيد. وإن كانت منفصلة فشرطها ما مرَّ في المتصلة.

والمنفصلة إن كانت حقيقية؛ فاستثناء عين أيهما كان ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض أيهما كان ينتج عين الآخر، فيحصل منه أربع نتائج.

ولمانعة الخلو نتيجتان، وكذا مانعة الجمع.

[٣. الخاتمة]

وأمّا الخاتمة ففي[٢] أبحاث.

[٣.١.] الأول: القياس المركَّب

وهو عبارة عن تركيب[٣] مقدمات ينتج بعضها بالذات نتيجة تلزم منها ومن أخرى نتيجة أخرى. وهو إمّا موصول، وهو الذي تُطوَى فيه النتائج، كقولنا: كل ج ب، و كل ب د، وكل د هـ، فكل ج هـ. وإمّا مفصول، وهو الذي تذكر فيه النتيجة تارة لكونها نتيجة قياس،[٤] وأخرى لكونها مقدمة لما بعدها.

[٣.٢.] الثاني: قياس الخُلْف

وهو عبارة عن إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

وهو مركَّب من قياسين: أحدهما اقتراني، والآخر استثنائي. وقد سبق في الأشكال، كقولهم: لو كذب ليس كل ج ب لكان كل ج ب، و كل ب أ، على

---

[١] ج م: واستثناء.
[٢] م: ففيها.
[٣] م: ترتيب.
[٤] م: لكونها قياسًا.

أنه واجب القبول، ينتج لو كذب ليس كل ج ب لكان كل ج أ، لكن ليس كل ج أ، على أنه واجب الانتفاء، ينتج ليس يكذب ليس كل ج ب، فليس كل ج ب، وهو المطلوب.

[٣.٣.] الثالث: التمثيل

وهو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر يشاركه في وصف هو علة للحكم، وهو قياس الفقهاء، ويسمّى المقيس عليه أصلًا، والمقيس فرعًا، والوصف الجامع علةً، كقولهم: البيت حادث فيكون الفلك حادثًا؛ لأن حدوثه إنما كان للتأليف، وهو موجود في الفلك.

ثم أثبتوا عليَّة الوصف بأمرين: أحدهما بالدوران، والثاني بالترديد بين النفي والإثبات، وهما ضعيفان لجواز عليَّة الجزء الأخير وسائر الشرائط، ولعدم الحصر.

[٣.٤.] الرابع: الاستقراء

وهو إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته. وهو لا يفيد اليقين، إلّا أن يكون الاستقراء تامًّا، ولا يفيد شيء منها اليقين إلّا بالرد إلى الصورة القياسية.

[٣.٥. مبادئ القياس]

ومبادئ القياس أصناف:

[الصنف] الأول: اليقينيّات:

ومنها الأوليّات: وهي التي يكون تصور طرفيها كافيًا في جزم الذهن بالنسبة الحكمية، فمنه[١] ما هي عامة حاصلة للكل، ومنه[٢] ما ليس كذلك.

الثاني: المشاهدات، وهي العلوم الحاصلة عند استعداد النفس لها بسبب الإحساس بالجزئيات، ويقرب منها الوجدانيات.

---

[١] م: فمنها.
[٢] م: ومنها.

الثالث: المجرَّبات.

الرابع: الحدسيَّات.

[٧ظ] والخامس:[1] / المتواترات.

والحدسيات والمجرَّبات[2] والوجدانيات والمتواترات ليست حجة على الغير إلا بعد المشاركة في مقدماتها، ومع ذلك لا يمكن إقامة الحجة على جاحدها.

السادس: القضايا التي قياساتها معها.

الصنف الثاني: المشهورات، كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح. والمشهور قد يكون صادقًا، وقد يكون كاذبًا، والصادق قد يكون أوليًا، وقد لا يكون.

الصنف الثالث: المسلَّمات.

الصنف الرابع: المقبولات.

الصنف الخامس: المظنونات.

الصنف السادس: الشعريَّات، وهي قضايا مخيّلة تفيد قبضًا أو بسطًا.

الصنف السابع: الوهميَّات، وهي قضايا كاذبة يقضي الوهم بها تبعًا للحس، كحكمه بأن كل موجود في الجهة.

[٦.٣. الصناعات الخمس]

والقياس إن كان مؤلَّفًا[3] من مقدمات يقينية فهو البرهان، وإن كان من المشهورات أو المسلَّمات فهو الجدل، وإن كان من المقبولات أو المظنونات فهو الخطابة، وإن كان من المخيّلات فهو الشعر، وإن كان من الوهميَّات فهو السفسطة.

[٧.٣. فساد القياس]

واعلم أن من راعى شروط القياس في صورته ومادته فهو آمن من الغلط. وهو إمَّا من فساد الصورة أو فساد المادة أو من فسادهما. أمَّا فساد الصورة

١ م: الخامس.
٢ م: والمجربات والحسيات.
٣ م: مركبًا.

فبأن لا يكون على شكل من الأشكال، وفساد المادة كذبها. ويُعلَم من ذلك فسادهما.[1]

وفساد المادة بأن تكون شبيهة بالمادة الصحيحة. والاشتباه إمَّا من جهة اللفظ أو من جهة المعنى.

أمَّا من جهة اللفظ فباستعمال اللفظ المشترك، كما يُقال: الواجب إمَّا ممكن الوجود أو ليس بممكن الوجود، وأيّما[2] كان يلزم إمكان عدمه أو امتناعه، وهو باطل. وأمَّا من جهة استعمال المجاز، كقولهم: الباري نور، وكل نور محسوس.

وأمَّا الاشتباه المعنوي؛ فمنه ما هو من الوهم، كقولهم: الباري موجود، وكل موجود في جهة.

ومنه الفلك متناهٍ، وكل متناهٍ فهو منتهٍ إلى خلا أو ملا.

ومنه أخذ ما مع الشيء مكان ما به الشيء، كما يُقال: الأبوة متوقفة على البنوة، والبنوة متوقفة على الأبوة، فيمتنع.

ومنه أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل، كقولهم: لو كان الجسم قابلًا للقسمة إلى غير النهاية لكان ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين، وهو محال.

ومنه أخذ / العدم والوجود في الموضوع مكان السلب والإيجاب اللذين [٨و]
لا نظر فيهما إلى الموضوع، كما يُقال: الاتصال بالبدن والانفصال عنه سلب وإيجاب، فالنفس إمَّا متصلة بالبدن أو منفصلة.

ولا يمكن حصر أسباب الغلط تفصيلًا، إلا أن الوقوف على هذا القدر مع استعمال القوانين المنطقية والتدربِ بها يعِدُّ النفسَ لسرعة الوقوف على مواقع[3] الغلط.

ولنُنَبِّه على مغالطَ وحلِّها لينتبه الطبعُ على سائرها تركيبًا وحلًّا:

١ م: من فسادهما.
٢ ج: وإنما.
٣ م: مواضع.

الأولى: نفرض الكلام في شخص دخل موضعًا معيّنًا في وقت بعينه، وقال: كل كلامي في هذا الموضع في الوقت المفروض كاذب. فنقول: قوله: كل كلامي كاذب في الوقت المعيّن والموضع المعيّن إمّا أن يكون صادقًا أو كاذبًا، وأيّما كان يلزم صدقه و كذبه[1] معًا. أمّا إذا كان صادقًا فلأنه يلزم كذبه ضرورة كونه فردًا من أفراد كلامه في الموضع المعيّن في الوقت المعيّن، فيلزم صدقه وكذبه معًا. وأمّا إذا كان كاذبًا فبعض كلامه في الموضع المفروض صادق، فالصادق إن كان هذا الكلام -والتقدير تقدير كذبه- يلزم كذبه وصدقه معًا، وإن كان غيره -وغيره كاذب بالفرض- يلزم اجتماع صدقه وكذبه معًا.

والثانية: ندعي[2] أن الفلك قديم؛ لأن الجسمية المختصة به علة لقدمه، ويلزم من ذلك قِدمه. بيان الأول هو أنه لو لم يكن علة يلزم أن لا تكون هي علة أو غيرها علةً ضرورة عدم عليتها حينئذٍ. والتالي كاذب؛ لأنه لو صح قولنا: إمّا أن لا تكون هي علة أو غيرها علة لكان كلما كانت هي علة كان غيرها علة، والتالي[3] باطل؛ لأنه إمّا أن تكون هي علة أو غيرها علة لاستحالة اجتماعهما. بيان الثاني ظاهر.

الثالثة: ندعي[4] وجود الإكسير. وبيانه أنه لو لم يكن وجوده مستلزمًا لارتفاع الواقع لكان واقعًا، والمقدَّم حق فالتالي حق. بيان الشرطية هو أنه لو لم يكن واقعًا لكان الواقع نقيضه، فيكون[5] وجوده مستلزمًا لارتفاع الواقع، والغرض خلافه.[6] بيان حقية المقدَّم؛ وذلك لأنه لو كان مستلزمًا لارتفاع الواقع لكان منتفيًا. فلو[7] ثبت لا يستلزم ارتفاع الواقع فلا يستلزم في نفس الأمر.

الرابعة: ندعي أن الإمكان ليس بعلة للحدوث؛ لأن كل ما هو علة للحدوث
[٨ظ] / فهو ضروري أن يكون علة له، ولا شيء من الإمكان بضروري أن يكون علة للحدوث، فلا شيء من الإمكان بعلة للحدوث.

[1] م: كذبه وصدقه.
[2] ج: يدعي.
[3] ج: الثاني.
[4] ج: يدعى.
[5] ج: فيمكن.
[6] ج – والغرض خلافه.
[7] ج م: ولو.

الخامسة: ندعي إمكان اجتماع النقيضين. وبيانه هو أنه يصدق قولنا: زيد كاتب بالإمكان العام، مع صدق قولنا: زيد ليس بكاتب دائمًا، وذلك يستلزم إمكان صدق قولنا: زيد كاتب بالفعل، مع صدق قولنا: زيد ليس بكاتب دائمًا،[1] وهما يتناقضان.

السادسة: أن شيئًا يلزم من وجوده اجتماع النقيضين ومن عدمه، ذلك إمّا إن كان موجودًا أو لا، وأيّما كان يلزم اجتماع النقيضين،[2] وذلك لتحقق ملزومه قطعًا، وهو إمّا الوجود أو العدم.

السابعة: من اعتقد قدم الفلك اعتقد جسميته، ومن اعتقد جسميته فاعتقاده صادق، ينتج أن من اعتقد قدم الفلك فاعتقاده صادق.

الثامنة: ندعي[3] أن شيئًا واقعًا موجب لاجتماع النقيضين؛ وذلك لأنه لو كان موجبًا منضمًّا إلى جميع الأمور الواقعة لكان موجبًا حينئذٍ، وإذا كان موجبًا حينئذ كان موجبًا في نفس الأمر؛ لأنه لو لم يكن موجبًا في نفس الأمر يلزم اجتماع الموجبية وعدم الموجبية على ذلك التقدير، وهو محال.

التاسعة: ندعي أن الإنسان وحده حيوان؛ لأن الإنسان وحده ضحّاك، وكل ضحاك حيوان، ينتج أن الإنسان وحده حيوان.

العاشرة: ندعي[4] أن الإمكان أمر وجودي؛ لأن نقيضه اللا إمكان المحمول على الممتنع، والمحمول على الممتنع عدمي بالضرورة، فنقيضه وجودي، وبعينه نستدل على أن الوجوب أمر وجودي.

والجواب عن الأول: لا نسلِّم أنه إذا كان كل كلامه كاذبًا يلزم صدق هذا الكلام وكذبه؛ وهذا لأن صدقه عبارة عن كونه مطابقًا للكاذب، أي صادقًا وكاذبًا، وكذبه بعدم هذه المطابقة، فلا يلزم من كذبه صدقه وكذبه معًا.

[1] م – وذلك يستلزم إمكان صدق قولنا: زيد كاتب بالفعل، مع صدق قولنا: زيد ليس بكاتب دائمًا.
[2] م – ومن عدمه، ذلك إمّا إن كان موجودًا أو لا، وأيّما كان يلزم اجتماع النقيضين.
[3] ج: يدعى.
[4] ج: يدعى.

وعن الثانية: منع المقدمتين؛ وذلك[1] لكونهما بناء على قاعدة باطلة.

وعن الثالثة: لا نسلِّم أن وجوده يستلزم ارتفاع نقيضه؛[2] وهذا لجواز أن يكون محالًا، فبتقدير[3] ثبوته يلزم نقيضه. سلَّمنا ذلك، ولكن لا نسلِّم المقدمة الثانية، وإنما تصدق لو كانت المتصلة منعكسة بعكس النقيض، وهو ممنوع.

وعن الرابعة: لا نسلِّم أنه لا شيء من الإمكان بضروري أن يكون علة، وما ذكرتم مجرد دعوى.

وعن الخامسة: لا نسلم أن صدق قولنا: زيد كاتب بالإمكان مع صدق قولنا: زيد ليس بكاتب دائمًا يستلزم إمكان صدق قولنا: زيد كاتب بالفعل،
[٩و] مع صدق قولنا: زيد / ليس بكاتب دائمًا؛ وهذا لأنه إذا صدق قولنا: زيد ليس بكاتب دائمًا لا يستحيل معه صدق قولنا: زيد كاتب بالقوة، فيصدق معه زيد كاتب بالإمكان العام، ويستحيل أن يصدق معه زيد كاتب بالفعل.

وعن السادسة: لا نسلِّم أنه إذا لم يكن موجودًا يلزم اجتماع النقيضين؛ وهذا لجواز عدمه، لعدم الملازمة.

وعن السابعة: لا نسلِّم أن من اعتقد جسمية الفلك فاعتقاده حق[4] مطلقًا بل في جسميته؛ وهذا لأن هذه مطلقة، ولا يلزم منها العموم.

وعن الثامنة: لا نسلِّم أن اجتماع النقيضين على ذلك التقدير محال؛ وهذا لأن ذلك التقدير محال، فجاز أن يلزمه محال آخر.

وعن التاسعة: أن قولنا: الإنسان وحده ضحَّاك، قضيتان؛ إحداهما موجبة والأخرى سالبة، والموجبة تنتج ولا يلزم من ذلك محال، والسالبة لا تنتج صغرى في الأول.

وعن العاشرة: لا نسلِّم أن اللاإمكان[5] عدمي، قوله: "إنه محمول على الممتنع".

---

[1] م - وذلك.
[2] ج: الواقع.
[3] م: فبتقدير.
[4] م: صادق.
[5] ج م: أن الإمكان.

قلنا: إن ادعى صدقه بطريق الإيجاب المعدول فصدقه ممنوع؛ لتوقفه على وجود الموضوع، وإن ادعى صدقه بطريق السلب البسيط فهو صادق، ولا يلزم منه المدعى.

وأنت بعد إحكامك لما قررناه[1] من القواعد خبير برد سبب الغلط في بعض هذه المغالط إلى فساد المادة، وبعضها إلى فساد الصورة.[2]

والله أعلم بالصواب.

---

[1] م: لِما قرنا.
[2] ج: إن شاء الله تعالى. والحمد لله وحده، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه.

[علم الخلاف]

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الثاني:[1] علم الخلاف

وهو مرتَّب على مقدمة وثلاثة فصول. أمّا المقدمة ففي شرح تصوُّرات مهمة في هذا الفن، وقليلٍ من التصديقات واجبة التقديم. الفصل الأول في القواعد الكلية، الفصل الثاني في المسائل الجزئية، الفصل الثالث في تركيب النكت.

[المقدمة]

الكلام في المقدمة فنقول:

[١. التلازم]

التلازم عبارة عن الحكم بلزوم قضية لأخرى أو صحبتها لأخرى، أو بسلب اللزوم أو الصحبة. وقيل في حدِّه أيضًا إنه عبارة عن الحكم بصدق[2] قضية على تقدير أخرى،[3] ولا[4] تنحل إلى مفردين بل لا بد من انحلالها إلى قضيتين يستتبع صدق إحداهما صدق الأخرى، فالمستتبع يسمَّى بالملزوم والمقدَّم، والتابع يسمى باللازم والتالي، ويلزم من وجود الملزوم وجودُ اللازم ومن عدمِ اللازم عدمُ الملزوم، / ولا يلزم من عدم الملزوم عدمُ اللازم، ولا يلزم من وجود[5] اللازم وجودُ الملزوم. [٩ظ]

والدليل على الأول هو أنه لو لم يلزم من وجوده وجودُه لم يكن بينهما ملازمةٌ فلا لزوم، والمفروض خلافُه. وبعين ذلك نقول: يلزم من عدم اللازم

---

[1] ج: الفن الثالث.
[2] ج: لصدق.
[3] ج + أو بسلب الصدق.
[4] م: فلا.
[5] م: ولا من وجود.

عدمُ الملزوم. وأمّا أنه لا يلزم من عدم الملزوم عدمُ اللازم ولا من وجود اللازم وجودُ الملزوم؛ وذلك لجواز أن يكون الملزوم أخصَّ من اللازم، ولا يلزم من عدم الأخص عدمُ الأعم، ولا من وجود الأعم وجودُ الأخص.

وأمّا الملازمة فلا تستلزم وجودَ الملزوم ولا وجودَ اللازم؛ لجواز تركُّب الملازمة من كاذبتين،[1] ولا عدمَ الملزوم ولا عدمَ اللازم لتركُّب الملازمة من صادقين.

وفيها تقاسيم:

الأول: إمّا أن تتركَّب من صادقين أو من كاذبين أو من ملزوم كاذب ولازم[2] صادق. وعكسه داخل في التقسيم غير داخل في الوجود.

الثاني: اللازم والملزوم إمّا أن يكونا وجوديين أو عدميين، أو يكون الملزوم وجوديًا واللازم عدميًا، أو عكسه.

الثالث: اللازم والملزوم إمّا أن يكونا معيّنين أو منكّرين، أو الملزومُ معيّنًا واللازمُ منكّرًا، أو عكسه.

الرابع: إمّا أن تكون ظنية أو قطعية.

الخامس: الملازمة إمّا أن تتركَّب من الشيء ونفسه أو جزئه أو الخارج عنه.

السادس: قد تتركَّب من لازم يلزم من وجوده وجودُ الملزوم لكونه مساويًا، وقد لا يكون كذلك.

السابع: الملازمة إمّا لزومية أو اتفاقية.

وكل واحد من هذه الأقسام ينقسم إلى مخصوصة، ومهملة، ومحصورة ضرورةَ انقسام نفس الملازمة إلى هذه الأقسام.

والمخصوصة ما حُكِم فيها باللزوم في وقت معيّن.

والمهملة ما حُكِم فيها باللزوم من غير أن يتعرض لوقت اللزوم.

---

[1] م: كاذبين.

[2] ج: واللازم.

والمحصورة ما حُكِم فيها باللزوم أو سلبه في جميع أوقات اللزوم[1] على أي وضع فرض أو في بعضها.

والمهملة إمّا موجبة أو سالبة لا غير، وكذا[2] المخصوصة. والمحصورة إمّا موجبة كلية أو جزئية أو سالبة كلية أو جزئية. وكلية الملازمة بعموم[3] أحوال اللزوم.

[٢. القياس]

والقياس عبارة عن دليل مستنبط دال على أن مثلَ حكم جزئي ثابتٌ في جزئي آخر لاشتراكهما في علة الحكم في نظر المجتهد. ولا[4] بد من جزئي يكون الحكم ثابتًا فيه وهو المسمّى بالأصل، ومن جزئي آخر مشارك له في مناط الحكم وهو المسمّى بالفرع، والمشترك بينهما يسمّى علةً وجامعًا. وتثبت عليته تارة بالدوران، وتارة[5] أخرى بالمناسبة. وليس هذا موضع تحرير حدّه فلهذا وقعت المسامحة فيه.

[٣. الدوَران]

[١٠و] الدوران / عبارةٌ عن وجود أمرٍ مع أمر آخر، وعدمه عند عدمه. وهو يستلزم وجود المدار والدائر. أمّا المدار فهو المدّعى عليته، وأمّا الدائر فهو معلولها. مثاله أن نقول: دار وجوب القصاص مع القتل العمد العدوان الصادر من الأهل المكافئ للمقتول وجودًا وعدمًا. أمّا وجودًا ففي فصل المحدد، وأمّا عدمًا فظاهر.

ولعليّة المدار للدائر شروط:

أحدها: الترتُّب، وهو أنه يحسن أن يقال: "وجِد هذا ثم وجِد[6] ذاك".

الثاني: أن لا يُقطع بعدم عليته ولا بوجود مزاحم صالح للعليّة.[7]

---

[1] م: جميع الأوقات.

[2] ج: كذاك.

[3] ج: لعموم.

[4] ج م: فلا.

[5] ج م – تارة.

[6] ج م: فوجد.

[7] ج – ولا وجود مزاحم صالح للعلية.

الثالث:[1] أن لا يكون الحكم المدَّعى متخلفًا عنه، وذلك باعتبار قيود دافعة للنقض.

الرابع: تخلف ضد الحكم المدَّعى عن ضد المدار.[2]

[٤. المناسبة]

المناسبة عبارة عن مباشرة الحكيم فعلًا صالحًا لأثر مطلوب. مثالها من الأحكام الشرعية أن نقول: إنما وجبت الزكاة على الغني البالغ لدفع حاجة الفقير للمناسبة. ووجهها أن دفع حاجة الفقير أمر مطلوب جزمًا، وإيجاب الزكاة فعل صالح لتحصيل هذا المطلوب؛ لأنه على تقدير إيجاب الزكاة تندفع حاجة الفقير، أو يكون اندفاعها على تقدير الإيجاب أغلبَ منها[3] على تقدير عدم الإيجاب. والحكيم قد باشر؛ لأنه أوجب الزكاة.

فلا بد للمناسبة من أمور:

أحدها: مطلوبية الأثر.

والثاني: صلاحية الفعل بمعنى إفضائه إلى ذلك المطلوب.

والثالث: المباشرة المعني بها في الأحكام الخمسة ورود الشرع بالحكم، ولا بد منه إلا على رأي من يعتبر المصالح المرسلة. وسيأتي بيانه مفصلًا في "أصول الفقه" إن شاء الله تعالى.

[٥. استصحاب الحال]

استصحاب الحال عبارة عن دليل دالٍّ على أن الأمر المحقَّق في الماضي من الزمان، وجوديًا كان أو عدميًا، متحقِّق الآن مستمر. مثاله: "زيد كان متطهرًا وقت الصباح"[4] يغلب على الظن بقاء طهارته الآن إذا لم تُقطَع بالمنافي لها.[5]

١ ج: الثالث.
٢ ج: عن هذا المدار.
٣ ج م: منه.
٤ ج: الصبح.
٥ ج م - لها.

[٦. استصحاب الواقع]

استصحاب دليل دالٍّ على أن الثابت في نفس الأمر مستمر على التقدير الجائز.

[٧.] الدعوى

وهي لفظ دالٌّ على تحقّق الشيء بالوضع موجب لتوجه المطالبة نحوه وجوديًا كان ذلك الشيء أو عدميًا، معيّنًا كان أو منكّرًا.

احترزنا بالموجب عن لازم الدعوى، وبه يعلَم أنه لا دعوى في الحدود والرسوم، ولا مطالبة فيها، ولا منع ولا معارضة، بل تتوجه عليها[1] النقوض لا غير. هذا إذا عُبِّر عنها بالحقيقة، وإلَّا فلا بد من قرينة صارفة للفظ عن / الحقيقة [١٠ظ] إلى المجاز مع القيد المذكور. فإذا لخص المستدِلّ الدعوى فوظيفة المعترض المطالبة؛ وذلك بأن يقول: "لم قلت ذلك؟"، أو "لا أسلم ذلك"، أو "ما الدليل على ذلك؟". وبعد المطالبة يتعين على المستدل إقامة الدليل على الدعوى، ويقال أيضًا على المدعى، فإن أقام وإلا كان منقطعًا.

والمعنيُّ بالدليل شيء يوجب حصولُه غلبة الظن بثبوت المدعَى عند تجريد النظر إليه لشخص من الأشخاص. وذلك إمَّا ببيان وجود علة الحكم في صورة النزاع وذلك هو القياس، أو ببيان ملزوم الحكم المتنازع فيه،[2] إمَّا في صورة النزاع أو أعمَّ منه. وهو إمَّا ضروري أي مستحيل[3] انفكاك الحكم عنه ولا تسمع[4] المعارضةُ بعد ثبوته أو تسليمه، أو ظني، أو ببيان انتفاء لازمه[5] نقيض المدعَى، أو ببيان الموجب للمدعى وهو ما يصح أن يقال: "وُجِدَ هذا، لأنه وُجِدَ ذاك"،[6] وإمَّا[7] ببيان المقتضي للمدعَى وهو ما يصح تعليل العلم بالمدعى به، أو ببيان سبب أثر الحكم المدعى وهو الموجب للوجوب لا الإيجاب كموجبية القتل لوجوب القصاص، أو ببيان نكتة مركبة من مقدمات

١ ج م: عليه.
٢ ج: المنازع فيه.
٣ م: يستحيل.
٤ ج: ولا نسمع.
٥ م: لازم.
٦ ج: دال.
٧ ج م: أو.

بعضها قطعية وبعضها ظنية، أو ببيان عدم اجتماع ضد المدعى مع أمر يلزم من عدم اجتماعهما ثبوت الحكم المدعى. فإذا بيَّن أحد هذه الأشياء فيقول: "أنا ما التزمت إلا بيان أحد هذه الأمور وقد وفيت بما التزمت".

فإن قيل: "لم قلت: بأنه يلزم ممّا ذكرت ثبوت المدعى؟" وإنما يلزم أن لو يترتب على الدليل مدلوله فلا يُسمع هذا الكلام أصلًا. ولا نشرع في الجواب عنه بقوله: "الأصل ترتب المدلول على الدليل"؛ لأنه متى شرع في ذلك انقطع وذلك لأن الخصم يقول: أسلّم أن الأصل ذلك ولكن لم قلت: "إنه ترتب على هذا الدليل مدلوله؟"، وأي دليل ذكر على هذا المطلوب يتوجه عليه هذا المنع، فلا سبيل إلى الجواب عنه بعد التزامه، فالصواب عدم التزام الجواب عنه.

واعلم أن الدليل لا بد له من مقدمتين لا أزيد ولا أنقص منهما إلا في القياس المركّب، والذي يوجد في الأدلة من المقدمات الكثيرة الزائدة على المقدمتين فبعضها دليل على البعض، ولا بد من الانتهاء بالآخرة إلى مقدمتين لا أزيَد. وكذلك المقدمات الكثيرة المذكورة في كتب التعاليم. فإذا شرع المستدل في الدليل ومقدماته فوظيفة المعترض المطالبة على التفسير المذكور. فإن ذكر المستدل الدليل على تلك المقدمة فوظيفة المعترض المعارضة في المقدمة؛ وهو أن يسلّم دلالة دليل المستدل على تلك المقدمة ويعارضه بدليل
[١١و] آخر / رافع لما أثبته به.

فأول ما يتوجه على الدعوى المطالبة على التفسير المذكور، ثم المعارضة في المقدمة، ثم المعارضة في الحكم وهو تسليم دلالة الدليل على الحكم في صورة النزاع، وذكر دليل يدل على عدم الحكم في صورة النزاع، فيتعين على المستدل الجواب عنها، وذلك[1] إمّا بالقدح في مقدماته ببيان عدم مدلولها، أو معارضة بدليل آخر مغاير للأول سالم عن المعارضة مقدمةً وأصالةً.

ولا بد من الجواب عن الاستدراك وهو عبارة عن كون مقدمة من مقدمات الدليل لا فائدة فيها. وذلك بأن يتم الدليل[2] بدونها. وجوابه ببيان اشتمالها

[1] م – وذلك.

[2] م: الكلام.

على فائدة لولاها لم تحصل. وليس من الاستدراك كون الدليل المذكور له مقدمات كثيرة ويمكن ذكر دليل آخر له مقدمات أقل.

والنقض وجود الدليل مع تخلُّف الحكم عنه.

والقلب عبارة عن ترتيب ضدِّ المدعَى أو نقيضه على دليل المستدل بعينه.

واعلم أن المسموع في هذا الاصطلاح من الأسولة ليس إلا المنع أو المعارضة، ويستثني عن ذلك سؤال الاستفسار لا بد من سماعه لتلخيص المدعى. وإن أصرّ المستدل على عدم سماعه فيمنع المدعى على وجه يضطر إلى تفسيره.

وأمّا الاستدراك فتوجيهه منع لزوم الحكم عن الدليل المستدرك؛ لأن الاصطلاح ذكر دليل غير مستدرك، وفيه نظر.

وأمّا النقض فتوجيهه على ما قاله مبرِّز الجدليين القدح في بعض مقدمات دليل المعلل. وذلك بأن يقول: لو صحّ ما ذكرتَ من الدليل لثبت الحكمُ في صورة النقض لوجود الدليل ثمة، واللازم باطل. وفيه نظر؛ لأنه يمكن توجيهه على مقدمة بعينها وهو أحسن ممّا ذكره المبرّز.[1]

وأمّا القلب فتوجيهه المعارضة في الحكم وهو ظاهر.

وأمّا الرجحان فقد قال المبرّز من الجدليين: توجيهه أن يقال: موجب ما ذكرنا من الدليل ثابت؛ لأن ما ذكرنا من الدليل راجح على ما ذكرتم من الدليل ويثبته بطريقه، ولو لم يثبت موجبه يلزم الترك بالدليل الراجح وإنه ممتنع. وحاصله عائد إلى المعارضة به في حكم المسألة. وللخصم أن يمنع أنه غير الدليل الأول؛ لأن شرط الغير أن يكون مغايرًا له ذاتًا، بمعنى أنه يمكن وجود كل واحد منهما بدون الآخر احترازًا عن المطلق والمقيد.

واعلم أن اصطلاح النظّار بأسرهم سوى المبرّز سماع / الترجيح، وأمّا المبرز [١١ظ]
فقد قال في بعض المواضع: "لا أسمعه"، وقال: لأنه[2] خارج عن المنع والمعارضة

[1] المبرز لعله هو لقب العميدي. هو رئيس الطريقة في علم الجدل كما قال ابن خلدون. انظر: تاريخ ابن خلدون، ١/٥٧٩.

[2] ج: لأنه.

بل لا معنى للرجحان في الأدلة، فإن الرجحان إنما يتحقق في المقادير، سمعتُه من شيخنا أثير الدين،[١] ثم فسر الرجحان بوجوب الإفتاء بموجبه في كتاب **النفائس**[٢] وأجاب عنه.

وأمّا غصب منصب التعليل فهو منع المقدمة بإثبات الحكم في محل النزاع على اصطلاح بعض النظّار. وليس ذلك بغصب منصب التعليل على رأي المبرّز، بل هو عنده عبارة عن منع المقدمة بإثبات الحكم في محل نزاع آخر، ثم يفسر كونه آخر مرة بأن يكون مغايرًا له ذاتًا ومحلًا. مثل[٣] أن يدعي المعلّل وجوب الزكاة في الحلي، والخصم يمنع مقدمة دليله بالشروع في مسألة النية. فهذا غصب بالاتفاق؛[٤] لأنه يُفضي إلى ذكر جميع المسائلِ المختلف فيها. ومرة[٥] بأن يكون[٦] مغايرًا له محلًا لا حكمًا، مثل وجوب الزكاة في الحلي ووجوب الزكاة في مال الصبي، فإمّا أن يثبت ذلك الحكم بدليل المعلل أو بغيره؛ فإن أثبته بدليل المعلل فليس بغصب، وإن كان بغيره فقد اختلف اصطلاحُه في ذلك؛ فمرة يقول: شرط المغايرة أن يكون أحدهما إيجابًا والآخر تحريمًا، وأخرى بأن يكون أحدهما إيجاب الكفارة والآخر إيجاب الصوم. وبالجملة اختلف كلامه في هذا الاصطلاح.

والضابط فيه أن للمستدل أن يختار من الاصطلاحات مهما اختار، ولكن بشرط أنه إذا كان لا يسمع شيئًا من تلك الاصطلاحات بناء على أنه غصب فلا يقوله في الاعتراض[٧] ولا يورده.[٨]

واعلم أن سؤال الغصب خارج عن المنع والمعارضة.

هذا هو الكلام في المقدمة فلنتكلم في الفصول.

---

١ هو المفضّل بن عمر بن المفضّل المنطقي الشهير بالأبهرى السمرقندى المتوفّى سنة ٦٦٣هـ. له من التصانيف: **إيساغوجى في المنطق**، و**هداية الحكمة** وغيرهما من الكتب. **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين** لإسماعيل باشا البغدادي، ٤٦٩/٢.

٢ لعله **النفائس في الجدل** (خ) لأبي حامد السمرقندي المتوفى ٦١٥ هجرية.

٣ ج: بمثل.

٤ ج م: باتفاق.

٥ م: وأخرى.

٦ ج: وأخرى أن يكون.

٧ ج: الاعتراض.

٨ ج: ولا نورده.

[١.] الفصل الأول: في القواعد الكليّة

[١.١. القاعدة] الأولى: النصوص

فنقول: النص على هذا الاصطلاح عبارة عمّا هو كلام الله تعالى أو كلام رسوله صلى الله عليه وسلم. وهذا يخالف اصطلاح الأصوليين على ما نبيّنه بعد ذلك في علم "أصول الفقه".[١] فنقول: النصوص على ثلاثة أقسام.

القسم الأول: أن يكون الإجماع منعقدًا على إرادة الحقيقة منه.

الثاني: أن يكون الإجماع منعقدًا على عدم إرادة الحقيقة منه.

الثالث: أن لا يكون الإجماع منعقدًا على إرادة الحقيقة منه ولا على[٢] عدمها.

والدليل على الحصر الترديدُ الدائر بين النفي والإثبات، وذلك ظاهر.

أمّا القسم الأول فقليل، ونظيره قوله[٣] تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [العنكبوت، ٦٢/٢٩].

وأمّا القسم الثاني فكثير ومنه[٤] قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»،[٥] ونظائره كثيرة.

أمّا القسم الثالث فينقسم إلى قسمين: إلى مسكوت عنه / وإلى مختلَف فيه، أعني إرادة الحقيقة وعدم إرادتها منه. مثاله قوله صلى الله عليه وسلم: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل».[٦] [١٢و]

أمّا القسم المجمع على إرادة الحقيقة منه فالحكم ثابت في جملة موارده إجماعًا، فلا بحث في ذلك والأمر فيه ظاهر، وكذلك المسكوت عنه. وإنما محل النظر والبحث كل واحد من القسمين الباقيين. فلنتكلم في وجه التمسك بهما فنقول:

---

١ قال المؤلف في أصول الفقه: "فالنص والظاهر يشتركان في رجحان الدلالة إلا أن النص راجح مانع من النقيض".

٢ ج م – على.

٣ ج: قول الله.

٤ ج م: منه.

٥ الموطأ لمالك، الأقضية ٣١؛ ابن ماجه، الأحكام ١٧.

٦ سنن أبي داود، النكاح ٢١؛ سنن الترمذي، النكاح ١٤.

وجه التمسك بالمختلَف[1] فيه، أعني في إرادة الحقيقة وعدمها، وذلك من وجوه:

الأول: دعوى إرادة الحقيقة منه. والدليل عليه مقرر في علم "أصول الفقه" ولكن عادة النظّار من أهل هذا الفن ذكر أدلةٍ أخرى على ذلك. فنقول: الدليل على ذلك وجهان، ولنقدم على ذلك:[2]

الأول: هو "أن الأصل في الكلام هو الحقيقة"، فلا بد من تفسير الأصل والحقيقة والكلام.

أمّا الأصل فله تفسيران: أحدهما: الدليل، والثاني الغالب.

وأمّا الحقيقة فتُطلَق في هذا الاصطلاح على اللفظ المستعمل في موضوعه،[3] وهو اصطلاح الأصوليين. وتطلَق على المعنى الذي وضع له اللفظ، وذلك مصطلح أئمة النظر من أهل الخلاف.

وأمّا الكلام فظاهر، وحدُّه سنذكره في "أصول الفقه".

وإذا علِم ذلك فنقول:

الوجه الأول: أنه لو لم يكن كذلك لمَا تبادرت الحقيقة إلى الذهن عملًا بالاستصحاب السالم عن المعارض، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

الثاني: أن العلم بكون اللفظ موضوعًا بإزاء المعنى، أو الظن به موجبٌ[4] غلبة الظن بإرادة الحقيقة منه بالدوران، وكل واحد منهما قائم ههنا، فيلزم غلبة الظن بإرادة الحقيقة منه عملًا بالموجب. ولا ينبغي أن ندعي وجود العلم والظن بشيء واحد لأنهما يتضادان، بل ندعي العلم في بعض الصور، والظن في بعض الصور.

واعلم أن كلمة "أيّما" للعموم بالنقل عن أئمة اللغة. وقد ثبت أن الحقيقة مرادة من هذا النص فيلزم إرادة جميع الأفراد منه، فيلزم إرادة صورة النزاع منه، فيبطل نكاحها، وهو نكاح الحرة العاقلة البالغة، إذا زوّجت نفسَها، وهو المطلوب.

---

١ ج: في المختلف.
٢ م: ولنقدم على ذلك تفسير الأصل والكلام والحقيقة فنقول.
٣ ج م: في ما وضع له.
٤ ج: يوجب.

الوجه الثاني:[1] أن هذه الصورة المعيّنة، وهي صورة النزاع، مرادة من النص؛ لأنها جائزة الإرادة منه. وذلك لأن استعمال هذا النص لإرادة هذا الفرد ليس بخطأ نظرًا إلى الأوضاع اللغوية، ولا نعني بجواز الإرادة إلا ذلك، وجواز الإرادة موجب للإرادة بالدوران، فيلزم إرادة هذا الفرد، وهو المطلوب.

الثالث: أن المراد من النص مقيّد بقيد يندرج فيه هذا الفرد. ومثاله أن نقول: المرأة العاقلة البالغة إذا زوّجتْ نفسَها بغير إذن وليها مرادةٌ من هذا النص؛ لأن المقيّد بالتفسير المذكور جائز الإرادة من هذا النص لِما ذكرنا، وجواز الإرادة موجب للإرادة أيضًا لما مرَّ، ويلزم من ذلك إرادته، وهو المطلوب.

الرابع: شيء يلزم من الحكم مرادٌ من النص؛ لأن الحقيقة شيء يلزم من إرادتها الحكم قطعًا. والدليل / دلَّ على إرادة الحقيقة فيكون دالًّا على إرادة [١٢ظ]
شيء يلزم منه الحكم. أو نقول: صورة النزاع شيء يلزم من إرادتها الحكم. والدليل دل على إرادة صورة النزاع[2] فيكون دالًّا على شيء يلزم منه الحكم. أو نقول: المقيّد[3] شيء يلزم من إرادته الحكم، والدليل دل على إرادته لِما ذكرنا، فيكون دالًّا على إرادة شيء يلزم منه الحكم في صورة النزاع، فتثبت إرادة شيء يلزم منه الحكم في صورة النزاع، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نسلّم أن الحقيقة مرادة من هذا النص، وما ذكرتَ وإن دل على ذلك ولكن معنا ما ينفيه. وبيانه هو أنه لو كانت الحقيقة مرادة يلزم إرادة الحقيقة في جملة صور الوضع بعين ما ذكرتم من الأصل، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

وأمّا الوجه الثاني والثالث فنقول: لا نسلِّم إرادته، وما ذكرتم من موجبية جواز الإرادة للإرادة[4] فممنوع؛ وذلك لأنّ جواز الإرادة لو كان موجبًا للإرادة[5] يلزم إرادة المجاز مطلقًا، ويلزم الجمع بين إرادة الحقيقة والمجاز، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

---

١ أي من وجوه التمسك بالمختلف فيه.
٢ ج: إرادة صح.
٣ ج: المفيد.
٤ ج – للإرادة.
٥ م + التي.

وأمّا الوجه الرابع فنقول: لا شيء من الأشياء التي[1] يلزم منها الحكم مرادٌ من النص. وذلك لأنه لو كان مرادًا يلزم ثبوت الحكم في صورة النزاع جزمًا، والحكم غير ثابت في صورة النزاع لثبوت نقيضه؛ وذلك لأن صورة النزاع مرادة من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ﴾ [البقرة، ٢/٢٣٢].

ووجه الاستدلال الوجوه الأربعة المذكورة.

والجواب هو أنّا نقول: المانع المخصوص إمّا أن يكون موجودًا في تلك الصور أو لا،[2] وأيّما[3] كان يلزم إرادة الحقيقة. أمّا إذا كان فلِما ذكرنا من الأصل السالم عن التخلف لا لمانع، وأمّا إذا لم يكن فلِما ذكرنا من الدليل، ويمنع التخلف على هذا التقدير. وإن تمسك بالاستصحاب فنعارضه بالقياس على صورة المراد[4] أو نقول: إنّا ندعي على تقدير عدم المانع المخصوص أحد الأمرين؛ وهو إمّا إرادة الحقيقة أو الموجب لإرادتها ضرورة دلالة الدليل على أحد الأمرين. ثم بعد ذلك نقول: إمّا أن يترتب على مدلوله أو لا، وأيّما[5] كان يلزم ثبوت المدعى، وعلى هذا لا يتوجه الاستصحاب.

وأمّا قوله: لو كان جواز الإرادة موجبًا للإرادة يلزم إرادة المجاز مطلقًا، أو الجمع بين الحقيقة والمجاز.

قلنا: نحن لا ندعي أن جواز الإرادة موجب للإرادة مطلقًا، وإنما ندعي موجبيته في صورة انتفاء المانع من إرادة المعنى الجائز الإرادة، ولا نسلِّم انتفاء المانع في تلك الصور وظاهرٌ[6] وجودُه، وإلا يلزم إرادة ذلك المعنى الجائز الإرادة عملًا بالمقتضي السالم عن المانع.

وإن قال: لو وُجِد المانع ثمة[7] يلزم التعارض بين المقتضي والمانع ثمة،[8] ويلزم الترك بأحدهما، وهو منتفٍ.

---

١ ج: الذي.
٢ ج م: أو لم يكن.
٣ ج: إنما.
٤ ج م: الصورة المرادة.
٥ ج: إنما.
٦ ج: فظاهر.
٧ م: ثم.
٨ م: ثم.

قلنا: الراجح ما ذكرنا؛ لأنه لو تُرك ليترك[1] لا لمعارض من خارج، ولا كذلك ما ذكرتم، فإنه لو تُرك ليترك لمعارض.

وأمّا ما أورده على الوجه الرابع فجوابه أنه غصب لمنصب / التعليل على اصطلاح غير المبرّز من أئمة النظر، وليس بغصب على رأي المبرّز،[2] وهو معارضة في الحكم على التحقيق. وجوابه جواب المعارضات في الحكم، وسيأتي مفصلًا. [١٣و]

واعلم أنه يتركب من هذه الوجوه الأربعة وجوه لا نهاية لها. وبيانه هو أنّا ندعي أحد الأمرين: إمّا الأول[3] أو الثاني، أو الأول أو الثالث، أو الأول أو الرابع، أو الثاني أو الثالث، أو الثاني أو الرابع، أو الثالث أو الرابع، وهذه منفصلات. ثم نذكر وجوهًا أخرى من الملازمة فنقول:[4] إمّا أن يكون الملزوم واللازم[5] معيّنين أو منكّرين، أو الملزوم معيّنًا واللازم منكّرًا، أو عكسه.

أمّا القسم الأول فينشأ منه وجوه:

أحدها: أن يقال: لو لم تكن الحقيقة مُرادة لكان الفرد مُرادًا.

والثاني: هو أنه لو لم تكن الحقيقة مُرادة لكان المقيّد مُرادًا.

والثالث: هو أنه لو لم تكن الحقيقة مُرادة لكان شيءٌ مُرادًا، ثم نجعل الملزوم عدم إرادة الفرد ونقول: لو لم يكن الفرد مُرادًا لكان المقيّد مُرادًا، لو لم يكن الفرد مُرادًا[6] لكان شيء مُرادًا، ثم نجعل الملزوم لازمًا واللازم ملزومًا.

والقسم الثاني هو أن نقول: لو لم يكن أحدها مُرادًا لكان أحدها مُرادًا.

---

١ م: لترك.
٢ م: رأيه.
٣ م: أنّا ندعي إرادة أحد هذه الأمور وندل عليه إمّا بأدلة من باب الحمليات أو من باب المنفصلات أو من باب المتصلات؛ أمّا الأول فكقولنا: أحدها ثابت لأن الأول ثابت، وهكذا نقول في الثاني والثالث. وأمّا المنفصلات فكدعوى أحد الأمرين أو الأمور، مثاله أن نقول: أحد الأمرين ثابت إمّا الأول.
٤ م – وهذه منفصلات. ثم نذكر وجوهًا أخرى من الملازمة فنقول.
٥ م: وأمّا المتصلات فهي أن نقول: إمّا أن يكون اللازم والملزوم.
٦ ج – لكان المقيد مرادًا لو لم يكن الفرد مرادًا.

القسم الثالث هو أنه لو لم تكن الحقيقة مُرادة لكان أحدها مُرادًا. أو نقول: لو لم يكن الفرد مُرادًا لكان أحدها مُرادًا. أو نقول: لو لم يكن المقيّد[١] مُرادًا لكان أحدها مُرادًا. أو نقول: لو لم يكن الشيء مُرادًا لكان أحدها مُرادًا.

القسم الرابع لو لم يكن أحدها مُرادًا لكانت الحقيقة مُرادة. أو نقول: لو لم يكن أحدها مُرادًا لكان الفرد مُرادًا. أو نقول: لو لم يكن أحدها مُرادًا لكان المقيد مُرادًا. أو نقول: لو لم يكن أحدها مُرادًا لكان شيء[٢] مُرادًا. وهذه ملازمات اتفاقية. وطريق جعلها لزومية ضم الدليل الدال على أحدها إلى الملزوم. وفيه فائدتان: إحداهما صيرورتها لزومية، والثانية: اندفاع منع التقدير.

ووجه التقريب بعد ذلك وجوه ثلاثة: أحدها الترديد في الملزوم، والثاني الترديد في اللازم، والثالث هو أنه متى تثبت الملازمة بين شيئين يلزم إمّا نقيض الملزوم أو عين اللازم، وإلّا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال. وأيّما كان يلزم ثبوت المدعى.

واعلم أنك متى ضبطتَ الوجوه المذكورة تركتَ منها وجوهًا لا نهاية لها. وهذه قاعدة من قواعد المبرّز، وذلك لا يختص بدعوى أحد الأمور الأربعة بل تأتي تلك في دعوى أحد الأمرين أو أحد الأمور.

هذا هو الكلام في القسم الذي اختلف في إرادة الحقيقة منه.

وأمّا إذا[٣] انعقد الإجماع على عدم إرادة الحقيقة منه فوجه التمسك به ما ذكرنا من الوجوه إلا الوجه الأول؛ لأنه على خلاف الإجماع. نعم له ضابط آخر؛ وهو أن يدعي إرادة الحقيقة من هذا النص أو إرادة صورة النزاع منه على تقديرٍ هو غير واقع عنده على سبيل التلازم. فنقول: / لو لم يكن ملك النصاب [١٣ظ] موجبًا راجحًا على ما يعارضه للزم[٤] أحد الأمرين؛ وهو إمّا إرادة الحقيقة

١ ج م: المقيد.
٢ ج م: الشيء.
٣ م: ما.
٤ م: لزم.

أو إرادة صورة النزاع من قوله صلى الله عليه وسلم: «هاتوا ربع عشور أموالكم»[١] عملًا بالأصل المقتضي لإرادة الحقيقة.

ووجه التقريب بعد هذا الترديد في اللازم أو في الملزوم، فهذا يتم. وأمّا[٢] إذا ادعى أحدهما في نفس الأمور لا يتم؛ لأنه معارض بمثله. ووجهه أن نقول: أحد الأمرين لازم وهو إمّا إرادة الحقيقة، أو عدم[٣] إرادة صورة النزاع من هذا النص عملًا بالأصل المقتضي لإرادة الحقيقة. أو نقول: الدليل دل على أحدهما فيثبت أحدهما، وأيّما[٤] كان يثبت الحكم فهذا لا يتم؛ لأن الخصم يقول: الثابت عدم كل واحد منهما، لأن أحد الأمرين لازم؛ وهو إمّا عدم إرادة صورة النزاع أو إرادة[٥] الحقيقة؛ لأن الدليل دل على أحدهما فيثبت أحدهما دائمًا، والثاني منتفٍ دائمًا، فيتعين الأول فيلزم عدم كل واحد منهما جزمًا، وهو المطلوب.

فإن قيل: لا نسلِّم أنه يلزم من ثبوت أحدهما وانتفاء أحدهما تعينُ واحدٍ للوقوع؛ وهذا لجواز أن يكون المنتفي عين الثابت. ألا ترى أنه يصح أن يقال: في الدار زيد أو عمرو؛ لأن في الدار عمرًا، ثم إذا خرج عمرو يصح أن يقال: ليس في الدار عمرو، فتعين أن يكون في الدار زيد، وهو باطل. وكذلك نقول: في خصال الكفارات إحداها واجبة وهذا المعيّن غير واجب[٦] بدليل جواز الترك. ولا يلزم من هذا تعيّن[٧] الآخر وإلا لَمَا كان له تركه عند الإتيان بالآخر. وكذلك الكلام فيما إذا طلّق إحدى زوجتيه أو أعتق إحدى أمتيه.

قلنا: نحن ندعي أن أحدَ الأمرين المعيّنين إذا كان ثابتًا دائمًا، وهذا المعيّن ليس بثابت، فيلزم بالضرورة ثبوت المعيّن الآخر[٨] والقضية بديهية. وبما ذكرنا اندفع سائر النقوض، وإن خصصته بوقت معيّن يتم أيضًا.

١ الموطأ لمالك، الأقضية ٣١؛ سنن ابن ماجه، الأحكام ١٧.
٢ ج م: اما.
٣ ج م – عدم.
٤ ج: إنما.
٥ ج: عدم إرادة.
٦ م: وهذه المعينة غير واجبة.
٧ ج: يعين.
٨ ج: للآخر.

والضابط في دعوى أحد الأمرين أو أحد الأمور أنه إذا ادعى أحد الأمرين أو أحد الأمور، فإن كان فيهما أو فيها منكّر محتمل[1] الثبوت والانتفاء غير متلازم الأفراد[2] يتم في نفس الأمر وعلى التقدير الغير الواقع عنده. وإن لم يكن فيهما أو فيها منكّر على التفسير المذكور؛ فإن كانا معيّنين؛ فإن كانا محتملي الثبوت والانتفاء غير متلازمي الأفراد يتم أيضًا في نفس الأمر وعلى ذلك التقدير، وإن كان أحدهما لازم الانتفاء؛ فإن ادعاه على ذلك التقدير يتم، وإن ادعاه في نفس الأمر لا يتم؛ لأنه يتم مثله.

هذا هو الضابط على رأي المبرّز. ووجهه أن الدليل الدال على المنكّر وجوه لا نهاية لها على ما قررناه، ولا تتأتّى تلك الوجوه على نفيه. هذا هو الضابط في التمسك بالنصوص.

وأمّا الضابط في الجواب عنها [فـ]هو أن نقول: إذا تمسك المستدل بالنص، وعارضه الخصم بنص آخر كمعارضته[3] بقوله[4] صلى الله عليه وسلم: «هاتوا ربع عشور / أموالكم»[5] بـ«لا ضرر ولا إضرار في الإسلام»[6] فجوابه أن يدّعي [١٤و]
المستدل إرادة المحمل المعيّن. فإن عارضه الخصم بقياس التخصيص يجيب بالفرق؛ فإن ادعى الخصم إرادة المحمل المعيّن فجوابه قياس التخصيص، فإن ذكر الفارق فجوابه الجوابر.[7]

وإن تمسك المستدل بغير النص من الأدلة، وعارضه الخصم بالنص فقد أجاب المبرّز عنه بأن قال: ثبوت الحكم في صورة النزاع ملزوم لعدم إرادة ما ذكرتم من النص قطعًا، والدليل دل على ثبوت الحكم وهو ما ذكرنا من القياس، فيلزم أحد الأمرين؛ وهو إمّا ثبوت الحكم[8] أو ملزوم قطعي لعدم إرادة ما ذكرتم.

---

١ ج: يحتمل.
٢ ج: للأفراد.
٣ ج: كمعارضه.
٤ ج: قوله.
٥ مسند أحمد، ١/١٣٢؛ سنن ابن ماجه، الزكاة ٤.
٦ الموطأ لمالك، الأقضية ٣١؛ سنن ابن ماجه، الأحكام ١٧.
٧ م: الجابر.
٨ ج – وهو ما ذكرنا من القياس فيلزم أحد الأمرين وهو إمّا ثبوت الحكم.

وأيّما كان يلزم عدم إرادة ما ذكرتم قطعًا، ولا يعارض بمثله؛ لأن عدم الحكم ليس ملزومًا للإرادة قطعًا.

فإن قيل: هو ملزوم له ظنًّا. فنقول: عدم الحكم ملزوم لإرادة ما ذكرنا من النصّ ظنًّا وغير ملزوم له قطعًا، والدليل دل على ثبوت الحكم، فيلزم أحد الأمرين؛ وهو إمّا الحكم أو ملزوم ظني لإرادة ما ذكرنا. وأيّما كان يلزم إرادة ما ذكرنا.

قلنا: نسلِّم ذلك ونعارضه على كل واحد من التقديرين، ولا يتأتّى ذلك للمعترض؛ لأن ما ذكرنا ملزوم قطعي، فلا تسمع المعارضة بعد تسليمه، ولا كذلك ما ذكره الخصم فإنه ملزوم ظني.

وهذا الجواب فاسد؛ لأن الخصم يثبت عدم كل واحد منهما، فنقول: إرادة المقيّد ملزوم لعدم كل واحد منهما قطعًا والدليل دل على إرادته، فيلزم[1] أحد الأمرين؛ وهو إمّا ثبوت عدم الحكم أو ملزوم قطعي؛ لانتفاء كل واحد ممّا[2] ذكرتم. وكذلك نقول: إرادة الفرد ملزوم؛ لانتفاء كل واحد ممّا ذكرتم والدليل دل على إرادته، فيلزم[3] أحد الأمرين؛ وهو إمّا ثبوت عدم الحكم أو ملزوم قطعي؛ لانتفاء كل واحد ممّا[4] ذكرتم، وأيّما كان يلزم انتفاء كل واحد ممّا ذكرتم.

فهذا الجواب فاسد، بل الجواب التام عن جملة النصوص إذا تمسك المستدل بالقياس وعارضه الخصم بالنص، أن يقول:[5] لو انعدم مجرد إرادة صورة النزاع ونفي جميع الأمور الواقعة على حالها ما عدا الإرادة وعدمها لثبت الحكم في صورة النزاع، عملًا بما ذكرنا من الدليل السالم عن معارضة إرادة[6] صورة النزاع من النص، ويلزم من ذلك أن يكون الواقع عدم إرادة صورة النزاع من النص؛ لأنه لو كان الواقع إرادتها فإمّا أن يكون مع ثبوت الحكم

---

١ ج: فلزمه.
٢ ج: فيما.
٣ ج: فيلزمه.
٤ ج: فيما.
٥ خبر لقوله: "الجواب التام".
٦ م – إرادة.

وهو محال، أو مع عدم الحكم وهو محال؛ لأنه لو انعدم مجرد إرادتها ونفي جميع الأمور الواقعة على حالها يلزم عدم الحكم على ذلك التقدير قطعًا. وقد بيّنا أن الواقع على ذلك التقدير هو الحكم، وفيه نظر. بل الجواب الصحيح أن يجاب بقياس التخصيص، فإن تعذر فجوابه المعارضة بنص آخر أو بدليل آخر.

[١٤ظ] ومن جملة أجوبة النص إذا عورض بنص آخر العدولُ / إلى الترجيحات المشهورة كما يقال: ما ذكرنا راجح؛ لأن ما ذكرنا نص الكتاب وهو قطعي المتن، وما ذكرتم خبر واحد وهو ظني المتن. أو يقول: ما ذكرنا مثبت وما ذكرتم نافٍ، والأول راجح على الثاني. وسنذكر طرفًا من التراجيح إن شاء الله تعالى.

وتوجيه الترجيح على التحقيق أن يمنع ترتب المدلول على الدليل المرجوح، ويثبت رجحان دليلنا بما ذكرنا من الطرق.

[١.٢.] القاعدة الثانية: التمسك بالآثار

والأثر هو المروي عن الصحابي فتارة يكون أمرًا أو نهيًا أو خبرًا، وتارة يكون فعلًا دالًّا على أمر وهو ليس بحجة على الرأي الصحيح على ما سيأتي تقريره في "أصول الفقه"، ولكن جرت عادة النظّار التمسك بالآثار، فلنذكر وجه التمسك بها، والجواب عنها إذا عورض بها.

فنقول: الترتيب لا يشترط في الوضوء؛ لأنه روي عن علي كرم الله وجهه أنه بدأ بغسل رجليه ثم قال: "لا أبالي بأي عضو بدأت بعد ما أسبغتُ الوضوء".[١] ونقول الترتيب ليس بشرط، فنقول:[٢] وجه التمسك به أن فعله دليل على اعتقاده، واعتقاده بناء على دليل، وإلا يلزم القول بالحكم الشرعي من غير دليل، وذلك غير جائز إجماعًا، والظاهر من حاله الامتناع منه. ولأنه[٣] يدل على أنه ظن ثبوت الحكم وظنُّ المؤمن لا يخطئ. ولأنه قال صلى الله عليه وسلم: «اقتدوا بالذيْنِ من بعدي أبي بكر وعمر».[٤]

---

[١] لم أجده.
[٢] م – ونقول الترتيب ليس بشرط فنقول.
[٣] م: لأنه.
[٤] سنن الترمذي، المناقب ١٦. وأخرجه ابن حبان في صحيحه (٣٢٧/١٥) بلفظ «فَاقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي – وَأَشَارَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ».

وأمّا الجواب عنه إذا عورض به في حكم المسألة فالمعارضة بأثر عن الصحابة رضي الله عنهم آخر، أو يرجح[١] دليله على الأثر بطريق مشهور، مثل أن يقول: ما ذكرنا خبر وما ذكرتم أثر، والخبر راجح على الأثر.

[١.٣.] القاعدة الثالثة: القياس

والكلام فيه إمّا في إفادة تصوره، وقد سبق على وجه لائق بهذا الفن وسيأتي تحريره برسومه في "أصول الفقه"، أو في كونه حجة وهو أيضًا مذكور في "أصول الفقه". وقد جرت عادة الفقهاء والخلافيين تسلم هذه القاعدة من الأصوليين، فلا يمنع كون القياس حجة في "علم الفقه" و"الخلاف" بل يتسلم ذلك فيه.

وأمّا الكلام في بيان ما يتم منه وشروط تقريره وما لا يتم منه، وهذا[٢] هو الذي يلتزم بيانه في هذا الفن.

فنقول: القياس إمّا طردي وإمّا عكسي، فلا بد فيه من أمور أربعة: أصل وفرع وعلة وحكم.

مثاله أن نقول: الزكاة واجبة في الحلي المباح قياسًا على المضروب، والجامع دفع حاجة الفقير، والأصل هو المقيس عليه، وهو محل الحكم المجمع عليه، وهو المضروب. والفرع هو محل الحكم المطلوب إثباته بالقياس وهو المقيس،[٣] والعلة دفع حاجة الفقير وتسمّى بالجامع وبالمشترك. والحكم هو المطلوب / إثباته في الفرع وهو وجوب الزكاة. هذا في القياس الطردي، وأمّا في القياس العكسي فالأمر بالعكس. [١٥و]

ويمكن أن نقول: الأصل هو محل الحكم المجمع عليه أو المقدر ثبوته، والفرع هو محل الحكم المختلف فيه أو الملحق بالمقدر ثبوته،[٤] والحكم

---

[١] ج م: فالمعارضة بأثر آخر أو أن يرجح.
[٢] م: فهذا.
[٣] ج: المقيس عليه.
[٤] ج – والفرع هو محل الحكم المختلف فيه أو الملحق بالمقدر ثبوته.

هو المطلوب إثباته، والعلة ما ثبت الحكم لأجله في الأصل على التفسير المذكور،[1] فالأصل والفرع بهذا التفسير يعم القياس الطردي والعكسي.

وإذا تمهد ذلك فنقول: المقيس عليه إمّا إن كان منكّرًا أو معيّنًا؛ فإن كان منكّرًا يتم إذا ذكر الفرق التفصيلي بين صورة النزاع وصور[2] النقض، وإلا فلا.

مثاله أن يقول المستدل: الزكاة واجبة[3] في الحلي قياسًا على شيء من صور الوجوب.[4] فيعارضه الخصم ويقول: الزكاة غير واجبة في الحلي بالقياس على شيء من صور عدم الوجوب. فيقول المستدل: الفرق ثابت بين ثياب البذلة والحلي لزيادة نقصانه بالاستعمال بخلاف الحلي، فالضرر الناشي من إيجاب الزكاة فيه أكثر.

ثم نقول: ما ذكرت وإن دل على عدم الوجوب ولكن معنا ما يدل على الوجوب، وذلك لأنه لو ثبت عدم الوجوب في صورة النزاع يلزم استواؤهما في الحكم، والاستواء في الحكم دليل الاستواء في المصلحة، واللازم منتفٍ لما ذكرنا من الفرق التفصيلي. أو نقول: لو ثبت العدم في الحلي لا يضاف إلى المشترك بينهما بالمناسبة السالمة عن معارضة عدم الحكم، واللازم باطل لما ذكرنا، أو ندعي لزوم أحد الأمرين. وإن سلك المعترض هذا المسلك فجوابه معارضة الفارق بالجابر على ما سيأتي بيانه.

هذا إذا كان المقيس عليه منكّرًا غير ناشٍ من التقدير، وأمّا إذا نشأ من التقدير فليس معارضًا بالمثل على ما نعلمه بعد ذلك. ومثاله أن نقول: الزكاة إمّا إن كانت واجبة في جملة صور ملك النصاب أو لا، وأيّما كان يلزم وجوب الزكاة في مال الصبي؛ أمّا إذا كانت واجبة فظاهر، وأمّا إذا لم تكن واجبة في جملة تلك الصور فلأنه حينئذ يلزم عدم الوجوب في شيء منها، فيلزم عدم الوجوب في حلي البالغ بالقياس على العدم في شيء من تلك الصور،

١ م: والفرع هو محل الحكم المختلف فيه أو الملحق بالمقدر.
٢ م: صورة النقض.
٣ م: ليس واجبة.
٤ م: عدم الوجوب.

وإذا لزم عدم الوجوب في حلي البالغ يلزم الوجوب في مضروب الصبي إجماعًا، وهو المطلوب. وفيه نظر. وإن عارض هذا القياس بقياس مجهول نعارضه بمثله ويبقى دليله سالمًا عن المعارض. وفيه نظر.

وأمّا إذا كان المقيس عليه معيّنًا، كما إذا قال: الزكاة واجبة في الحلي قياسًا على المضروب. فهذا يتم بشرطين: أحدهما دفع النقض بالفارق، والثاني: دفع الفارق بالجابر. وسنبين تقريرهما وتوجيههما.

واعلم أن المستدل إمّا أن يجعل المشترك بين / المقيس والمقيس عليه [١٥ظ] شيئًا معيّنًا أو منكّرًا. أمّا القسم الأول فينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه إمّا أن يجعل المشترك جملةَ المصالح المشتركة بينهما وهو المسمّى بالقدر المشترك، أو يدعي إضافة الحكم إلى نوع معيّن من المصالح كدفع حاجة الفقير أو غيرها. والأول هو المختار عند النظّار وذلك لأنه يعسر على المعترض إيراد الفرق، ويسهل على المعلل الجواب عنه بعد إيراده وتوجيهه.

وبيانه هو أنه إذا ادعى إضافة الحكم إلى القدر المشترك ثم ذكر الخصم فرقًا تفصيليًا، فللمعلل أن يقول: "لِمَ قلت: إن هذا القدر[1] خارج عن القدر المشترك؟". وهذا لجواز أن تكون صورة النزاع انفردت بمصلحة أخرى، فيتساويان في القدر. فيحتاج الخصمُ إلى مقدمة أخرى، فيقول: موضع الإجماع انفرد بهذه الجهة المعيّنة مثلًا، وهو كون المضروب أنمى من الحلي وغيرها من الجهات مشتركة بينهما، عملًا بالموجب المسوي والأدلة النافية للرجحان، ويلزم من ذلك انفراد موضع الإجماع بزيادة المصلحة.

وأمّا أنه ليسهل على المعلل إيراد الجابر فبيانه هو أنه إذا قال الخصم: هذه الجهة انفرد بها موضع الإجماع وما عداها من الجهات مشتركة. يقول: لا نسلِّم، وظاهر أنه ليس كذلك. ويبدي جهة مخصوصة بصور النزاع، فيتساويان.

١ ج – القدر.

وهذه الفوائد تختص بما إذا ادعى إضافة الحكم إلى القدر المشترك، وأمّا إذا ادعى إضافة الحكم إلى نوع المصلحة، وذكر الخصمُ فرقًا تفصيليًا، فلا سبيل إلى ذكر الجابر جوابًا عنه؛ لأنه إنّما ادعى إضافة الحكم إلى هذا النوع من المصلحة، وقد زاحمه نوع آخر، كما إذا قال: إنما وجبت الزكاة لدفع حاجة الفقير، وعارضه الخصم بتقليل الطغيان. فمتى توجه الفرق على المعلل وتمت مقدماته وسلمت عن المنع والنقض انقطع المعلل، ولا جواب له، بخلاف الأول فإنه بعد تمام مقدماته وسلامته عن المنع والنقض يجاب عنه بالجابر.

وبه يتبين أن الأقيسة المذكورة في كتب الفقه إذا لم يراعَ فيها ما ذكرنا من دعوى إضافة الحكم إلى القدر المشترك، بل يدعى الإضافة الى النوع وتوجه الفرق، فإنه يفسد ذلك القياس، ولا سبيل إلى تقريره بعد تمام مقدمات الفرق وسلامته عن النقض. هذا إذا جعل العلة شيئًا معيّنًا.

وأمّا إذا جعل العلة شيئًا منكّرًا، كما إذا قال:[1] "إنما وجبت الزكاة في المضروب لشيء مشترك بينهما". يتم أيضًا، وذلك إذا دفع الفارق بالجابر والمثل بما ذكرنا من إبداء الفرق بين صورة النزاع وموضع من مواضع الإجماع ثم المعارضة، وقد سبق تقريره.

[١٦و] وأمّا إيراد النقض عليه فعسير / جدًّا؛ لأنه إنما يدعي إضافة الحكم إلى شيء مشترك، فيحتاج الخصم إلى أن يقول: الحكم غير مضاف إلى كل شيء مشترك. ونفيه أيسر من إثباته. وأمّا إذا دفع الفرق[2] بهذا لا يتأتى[3] لأنه يعدل إلى المعارضة بما ذكرنا من الطريق.

واعلم أن الدليل على عليّة المشترك لا بد منه في الأقيسة المذكورة بأقسامها، وقد بيّنا المناسبة في المقدمة. ووجهُها ههنا أن نقول: إيجاب الزكاة في المضروب إنما كان للقدر المشترك بين الصورتين في المصالح المناسبة،[4]

[1] م: وذلك كقولنا.
[2] م: وأمّا دفع الفارق.
[3] م: فلا يتأتى.
[4] م: للمناسبة.

وكونها دليلًا على العلية. أمّا المناسبة فلأن تحصيل القدر المشترك من المصالح مطلوب، وإيجاب الزكاة يفضي إليها، والحكيم قد باشر الإيجاب بدليل وجوبه في موضع الإجماع، ولا نعني بالمناسبة إلا ذلك.

وأمّا كونها دليلًا على العليّة فلأن العلية دارت مع المناسبة وجودًا وعدمًا. أمّا وجودًا ففي نظائر كثيرة جدًّا كالتجارة لتحصيل الربح، وتوجيه العساكر لقهر العدو، فإنها أمور مناسبة وهي علل. أمّا مناسبتها فلأن تحصيل الربح أمر مطلوب، والتجارة فعل صالح لتحصيل هذا المطلوب، والحكيم قد باشر. وأمّا عليتها فبالاتفاق، وكذلك نقول في توجيه العساكر.

والدوران دليل على عليّة المدار للدائر على ما سيأتي. ويلزم من ذلك كون القدر المشترك علة للإيجاب، وذلك هو المطلوب. والقدر المشترك موجود في الفرع، فيلزم ثبوت الحكم فيه عملًا بالعلة.

وصورته القياسية الكاملة أن نقول: "كلما وجبت الزكاة في المضروب كان المشترك علة لمكان المناسبة" و"كلما كان المشترك علة فالزكاة واجبة في الحلي عملًا بالعلة"، ينتج "كلما وجبت الزكاة في المضروب وجبت في الحلي، لكن الزكاة واجبة في المضروب إجماعًا، فيلزم وجوب الزكاة في الحلي". قد لاح ممّا ذكرنا دفع النقض بالفارق؛ وذلك لأن الخصم إذا قال: المشترك ليس بعلة؛ لأنه موجود في ثياب البذلة وعبيد المهنة والزكاة غير واجبة فيهما، وتخلُّف الحكم عن المشترك دليلُ عدم عليته؛ لأنه لو كان علةً يلزم الترك به في صورة النقض وأنه خلاف الأصل.

وجوابه: لا نسلِّم وجود القدر المشترك في صورة النقض؛ وهذا لأن صورة النزاع انفردت بهذه[1] المصلحة المعيّنة وهي كونه أنمى، وغيرها من الجهات مشتركة بالنافي للرجحان والموجب المسوّي، ويلزم من هذا انفراد صورة النزاع عن صورة النقض بهذه المصلحة،[2] ويلزم من هذا عدم تخلف الحكم عن المشترك.

[1] ج + الجهة.
[2] م – هذا انفراد صورة النزاع عن صورة النقض بهذه المصلحة.

[١٦ظ] أمّا دفع الفارق بالجابر / فلنذكر أوّلًا توجيه الفارق ثم نذكر الجابر.

أمّا الفارق فسبيله أن يبيّن انفراد موضع الإجماع بجهة معيّنة. ثم نقول: أحد المقدارين -وهو إمّا المقدار الموجود في موضع الإجماع، أو المقدار الموجود في موضع الإجماع الناشي من غير هذه الجهة- راجح على[١] الموجود في صورة النزاع، أو المقدار الموجود في موضع الإجماع الناشي من غير هذه الجهة مساوٍ للمقدار الموجود في صورة النزاع، أو غير قاصر عنه عملًا بالأدلة النافية للرجحان والأصل، ويلزم من هذا رجحان المصالح الموجودة في موضع الإجماع على المصالح الموجودة في صورة النزاع.

ولئن قال: رجحان موضع الإجماع على صورة النزاع في المصالح غير ثابتة[٢] لغير ما ذكرت[٣] من النافي للرجحان.

قلنا: ما ذكرت وإن دل على عدم الرجحان ولكن عين هذه الأدلة تدل على عدم رجحان الموجود في صورة النزاع على المقدار[٤] الموجود في موضع الإجماع الناشي من غير هذه الجهة، ويلزم من هذا رجحان المقدار[٥] الموجود في موضع الإجماع على[٦] الموجود في صورة النزاع، وذلك هو المطلوب. هذا تقرير الفارق.

وأمّا الجابر فطريقه أن يبيّن انفراد صورة النزاع بجهة معيّنة معدومة عن موضع الإجماع، ونقول: أحد المقدارين -إمّا المقدار الموجود في صورة النزاع، أو المقدار الموجود في صورة النزاع الناشي من غير هذه الجهة- راجحٌ على[٧] الموجود في موضع الإجماع. أو المقدار الموجود في صورة النزاع الناشي من غير هذه الجهة مساوٍ للموجود في موضع الإجماع، أو غير قاصر عنه. وأيّما كان يلزم بطلان ما ذكرتم.

---

١ ج + المقدار.
٢ ج م: ثابت.
٣ م: بعين ما ذكرت.
٤ م: القدر.
٥ م - المقدار.
٦ ج + المقدار.
٧ ج + المقدار.

فإن قيل: الحكم في موضع الإجماع مضاف إلى الجهة المعيّنة بالمناسبة، فلا يضاف إلى ما ذكرتم.

قلنا: لا نسلِّم أن الإضافة إلى ما ذكرتم تمنع الإضافة إلى القدر المشترك؛ فإن ما ذكرتم نوع، والإضافة إلى النوع لا تمنع الإضافة إلى القدر المشترك،[١] بدليل صدق قولنا: "اشترى هذا الشيء لدفع حاجته"، و"اشتراه ليدفع حاجة جوعِه"، وهما صادقتان، ولو منعت الإضافة إلى القدر لما صدقتا معًا، واللازم باطل.

واعلم أن النقض يمكن توجيهه على المقدمة كما مرَّ من منع عليّة المشترك، وهي معارضة في المقدمة وجوابه الفرق، وقد بيّنا ذلك. ويمكن إيراده وتوجيهه معارضة في حكم المسألة، فنقول: النقوض على ثلاثة أقسام: الأول: النقض المعلوم، الثاني:[٢] النقض المركَّب، الثالث: النقض المفرد. وإذا عرفتَ ذلك فللخصم أن يعارض في حكم المسألة، ويقيس على صور[٣] النقض، فلنذكر توجيهه أوّلًا ثم الجواب عنه.

أمّا توجيهه في حكم / المسألة فيقول الخصم: ما ذكرت وإن دل على الوجوب في الحلي ولكن معنا ما ينفيه. وبيانه من وجوه: [١٧و]

أحدها: القياس على عدم الوجوب في ثياب البذلة وعبيد المهنة طردًا، وثانيها عكسًا وهو أن نقول: لو وجبت[٤] في الحلي لوجبت في ثياب البذلة بالقياس عليه، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

والثاني: القياس على النقض المركَّب، وهو حلي الصبية طردًا وعكسًا.

والثالث: القياس على النقض المفرد، وهو مال المديون طردًا وعكسًا.

وجواب الجميع الفرق. إلا أنه لا بد من التنبيه على أن ذلك الفرق جواب عنه طردًا وعكسًا.

---

١ ج م - المشترك.
٢ ج: والثاني.
٣ ج: صوره.
٤ م + الزكاة.

فنقول: إذا قال الخصم: لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في ثياب البذلة بالقياس عليه، واللازم منتفٍ. فجوابه أن نقول: لا نسلِّم أنه لو وجبت في الحلي لا تضاف إلى المشترك، وظاهر أنه يضاف[1] إلى الفارق.

وبيان الفارق أن الحلي أحد الحجرين وهو أنمى، ولا كذلك ثياب البذلة، فإيجاب الزكاة فيه إنما كان تحصيلًا للمصلحة الناشئة من أداء الزكاة من أنمى المالين، هذا المعنى معدوم هنا فقد اندفع به قياس العكس. وأمّا اندفاع الطرد فسبيله أن نقول: إن قاس على ثياب البذلة عدم الوجوب في صورة النزاع تفوت المصلحة المذكورة لما ذكرنا، وتفويت المصلحة مفسدة. وإذا ثبت ذلك فنقول: عدم وجوب الزكاة في ثياب البذلة محصل لما ذكرتم من المصلحة، ولا تفوت تلك المصلحة، فيلزم اشتماله على المصلحة الصافية عن المفسدة، فعدم الوجوب ثمة إنما كان لِما ذكرنا من المعنى، هذا المعنى معدوم عن الحلي، ويلزم من هذا عدم انتظام القياس.

جواب عام عن جميع صور النقض -إذا عورض بها في الحكم أو المقدمة- أن نقول: صور عدم الحكم مخالفة لصور الحكم في علة الحكم؛ لأن الافتراق في الحكم دليل الافتراق في علة الحكم، وإلّا يلزم الترك بالعلة، وأنه خلاف الأصل. والدليل دل على أن صور النزاع من صور الحكم، فيكون دالًّا على أنه من صور الافتراق في العلة. فيلزم أحد الأمرين: وهو إمّا الافتراق في العلة، أو ملزوم الافتراق في العلة. وأيّما كان يلزم قيام الفرق بين صورة النزاع وصورة النقض، وهو المطلوب.

ويَرِد على مطلق القياس منعٌ مشهورٌ وهو أن يُقال: المناسبة إنما دلت على عليّة المشترك في موضع الإجماع أو في الملزوم، وهو موجود في صورة النزاع أو في اللازم، فلم قلت: / إنه يلزم من ذلك ثبوت الحكم في صورة النزاع أو [١٧ظ] في اللازم؟ وإنما يكون كذلك[2] أن لو لم يكن خصوص موضع الإجماع أو الملزوم شرطًا، أو خصوص الملحق مانعًا، وذلك ممنوع.

[1] م: مضاف.
[2] ج: ذلك.

والجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أنه لو لم يكن المشترك علة مطلقًا لا يضاف الحكم إلى بعض[1] أجزائه، عملًا بالمناسبة السالمة عن معارضة عليّة المجموع على الإطلاق، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

والثاني أن المعنيّ بالعلة التامةُ، والمناسبة دلت عليها،[2] وذلك هو المطلوب، فيلزم ترتب الحكم عليها حيث وجِدت.

ويَرِد على مطلق القياس الفرق الإجمالي. ووجهه أن يقال: الحكم غير مضاف إلى المشترك؛ وذلك لأنه مضاف إلى الفارق؛ لأنه لو لم يكن مضافًا إليه لَما ثبت الحكم في موضع الإجماع، عملًا بالنافي السالم عن معارضة عليّة الفارق، واللازم منتفٍ فينتفي الملزوم.[3] وجوابه: المعارضة بالمثل، وذلك لأنَّا نقول: هو مضاف إلى المشترك؛ لأنه لو لم يكن مضافًا إليه لَما ثبت الحكم في موضع[4] الإجماع عملًا بالنافي السالم عن معارضة العلة المشتركة، واللازم باطل.

[٤.١.] القاعدة الرابعة: التلازم

وقد سبق رسمها وبيان أقسامها. وأشهر أقسامها ما إذا كان اللازم والملزوم معيّنين.[5] ووجهها أن نقول: إنه لو لم يجب القصاص بالمثقل لَما وجب بالمحدد بالقياس عليه، والجامع بينهما دفع الضرر، واللازم منتفٍ فينتفي الملزوم.

وصورتها الكاملة أن نقول: كلما لم يجب القصاص بالمثقل كان المشترك بينهما علة، وكلما كان المشترك علة يلزم عدم الوجوب في المحدد، وهو راجع إلى تركيب القياس من المتصلتين من الشكل الأول، وفيه منع. وتقرير هذا النوع على وجه لا يَرِد عليه هذا المنع هو أن نقول: لو لم يجب بالمثقل

[1] ج – بعض.
[2] ج: عليها.
[3] م: واللازم باطل فالملزوم كذلك.
[4] م: صورة.
[5] ج م: ما إذا كان اللازم معينًا.

يلزم عليّة المشترك، واللازم منتفٍ، وإلا لثبت عدم الوجوب ثمة، واللازم منتفٍ، وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور.

فإن قيل: لا نسلِّم أنه لو لم يجب بالمثقل ليلزم[1] عليّة المشترك، وإنما يلزم أن لو كان بينهما مشترك. سلَّمنا ذلك ولكن لا نسلِّم عليته.

قوله: لدلالة المناسبة عليه.

قلنا: لا نسلِّم دلالتها حينئذ. ثم نقول: ما ذكرت وإن دل على الملازمة ولكن ههنا ما ينفيها.

وبيانه من وجوه:

الأول:[2] هو أن الفارق علة حينئذ، ويمكن توجيه[3] ذلك من حيث التفصيل والإجمال.

[١٨و] أمّا التفصيل: فذلك[4] لأن عدم الوجوب بالمثقّل / إنما كان صيانة لنفس القاتل من غير إهدار دم المقتول غالبًا؛ لأن القتل بالمثقّل أقل من القتل بالمحدّد، فعدم وجوب القصاص بالمثقل لا يفضي إلى القتل في أعم الصور من غير زاجر القصاص.[5] ولا كذلك عدم وجوب القصاص بالمحدد، فإنه يفضي إلى إهدار دم المقتول في أغلب الصور ضرورة أن الامتناع يتقدر بقدر الزاجر.

وأمّا الإجمال: فأن[6] الفارق علة؛ لأنه لو لم يكن علة لَما ثبت العدمُ في المثقّل قياسًا على مواضع الإجماع سالمًا عن معارضة عليّة الفارق، فلو ثبت العدم فيها لا يضاف إلى الفارق بطريق عكس النقيض.

وعبارتهم أن لازم الشيء وجودًا ملزوم له عدمًا. سلَّمنا ذلك ولكن لَمَ قلتم: إن المشترك لو كان علة لثبت العدم ثمة؟ وما ذكرت من المشترك وإن دل على ذلك ولكن معنا ما ينفيه.

١ م: لزم.
٢ ج – من وجوه الأول.
٣ م – توجيه.
٤ م: وذلك
٥ م – القصاص.
٦ ج: الثاني؛ م: الإجمال فهو أن نقول.

وبيانه من وجوه:

أحدها: أن الوجوب ثمة ثابت في نفس الأمر، فيثبت على ذلك التقدير عملًا باستصحاب الواقع؛ وذلك لأن ثبوت الشيء في نفس الأمر موجب[1] غلبة الظن بثبوته على التقدير بالدوران.

الثاني: أن العدم في المحدد لو ثبت على هذا التقدير لثبت في نفس الأمر بالقياس على ثبوته على هذا التقدير، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

الثالث: لو ثبت العدم على هذا التقدير لثبت على خلاف هذا التقدير بالقياس على ثبوته على هذا التقدير، واللازم منتفٍ.

والرابع:[2] هو أن العدم غير ثابت على التقديرين، وإلَّا لكان ثابتًا في الواقع، فلا يثبت على هذا التقدير قياسًا على عدم ثبوته على أحد التقديرين.

الخامس: هو أنه لو ثبت عليّة المشترك مع جميع لوازمه لَما ثبت العدم ثمة بالقياس على مواضع الإجماع، ويلزم من هذا أن لا يكون لازمًا لها.

والجواب عن الأول هو أنّا نقول: المشترك دفع الضرر الناشي من وجوب القصاص، والمناسبة موجودة في نفس الأمر، فلو لم يجب بالمثقل منضمًّا إلى وجود المشترك، ودلالة المناسبة على العليّة تلزم العلية جزمًا، واللازم منتفٍ فينتفي الملزوم، وهو المجموع المركَّب من عدم الوجوب بالمثقل ووجود المشترك ودلالة المناسبة، فيلزم انتفاء عدم الوجوب بالمثقل لاستحالة انتفاء المجموع بانتفاء دلالة المناسبة ووجود المشترك لتحققها في الواقع.

[١٨ظ] وأمّا الجواب عن الفرق التفصيلي فإبداء الجابر، كما تقرر / في فصل القياس. ووجهه أن نقول: القتل بآلة جارحة يتوقف على المجاهرة بالعداوة، وإظهار نفسه وتعريضها للقصاص بالقتل بالآلة الجارحة[3] أقل لتوقفه على ما ذكرنا، فكان القتل بالآلة الجارحة أندر من هذا الوجه فذاك أغلب.

١ م: يوجب.
٢ م: الرابع.
٣ م + فيكون.

وعن الفرق الإجمالي أن نقول: لا نسلِّم صدق عكس نقيض المتصلة، وإنما يصدق أن لو بقيت الملازمة على تقدير انتفاء اللازم. وإن تمسك بالاستصحاب أجبنا عنه بالمعارضة بالمثل. ووجهه أن الحكم مضاف إلى المشترك، وإلَّا لَمَا ثبت بالقياس على مواضع الإجماع، فلو ثبت لا يضاف بعين ما ذكرتم.

والجواب عن الاستصحاب من وجوه: أحدها: الاصطلاح. وثانيها: أن ندعى أحد الأمور الثلاثة؛ وهو إمَّا ثبوت الحكم ثمة، أو الترك بالعلة من غير معارض، أو التعارض بين الدليلين. وبيانه أن العلة ثابتة ثمة فإمَّا أن يترتب عليها المدعى أو لا؛ فإن يترتب فهو الأول، وإن لم يترتب؛ فإما أن يكون لمعارض أو لا؛ فإن لم يكن لمعارض يلزم الأمر الثاني، وإن كان لمعارض يلزم الأمر الثالث.

وعلى هذا لا يتوجه الاستصحاب الثالث، هو أن ما ذكرنا راجح على ما ذكرتم؛ وذلك لأن القياس مع الاستصحاب تعارضا في فعل[1] من لم يباشر التجارة أصلًا فإنه تضاف تجارته إلى تحصيل الربح على تقدير المباشرة، وكذلك توجيه السرية لقهر العدو وإن لزم منه الترك بالاستصحاب فقد تعارضا وثبت موجبه، وثبوت موجب أحد الدليلين عند التعارض دليل رجحانه على المعارض له. فإن سُمِعَ الترجيحُ فلا كلام، وإن لم يسمع لكونه خارجًا عن المنع والمعارضة فتوجيهه ما ذكرنا؛ وهو أنَّا نمنع ثبوت مدلول الاستصحاب عند معارضته القياس، وإنما يترتب عليه أن لو لم يكن مرجوحًا بالنسبة إلى القياس.

فإن قيل: هو غير مرجوح بالأدلة النافية للرجحان.

قلنا: الأدلة النافية للرجحان مع ما ذكرتم من الدليل مرجوح بعين[2] ما ذكرنا من الطريق، بدليل تعارضهما وثبوت موجب ما ذكرنا في كل صور الرجحان.

أمَّا قوله: لو ثبت العدم على ذلك التقدير لثبت العدم في نفس الأمر.

---

١ م: فصل.

٢ ج: بغير.

قلنا: لا نسلِّم.

أمَّا قوله: بالقياس عليه.

قلنا: القياس يستدعي ثبوت مثل حكم الأصل في الفرع وهذا لا يُتصوَّر هنا؛[1] لأن الثبوت على التقدير هو الملازمة، فيصير تقدير الكلام كذلك: / لو [١٩و] ثبتت الملازمة لثبت الوجوب في نفس الأمر قياسًا على الملازمة، وهذا فاسد.

وأمَّا قوله: لو ثبت[2] على هذا التقدير لثبت على خلاف هذا التقدير.

قلنا: لا نسلِّم، وظاهر أنه لا يثبت؛ وذلك لوجود علته على هذا التقدير ومنع[3] عدمها على خلاف هذا التقدير.

وعن الرابع: أن الدليل دل على ثبوته على أحد التقديرين، وليس بثابت على خلاف على هذا التقدير بعين ما ذكرتم، فيلزم ثبوته على هذا التقدير جزمًا.

وعن الخامس: أنه لو ثبتت العلية مع جميع لوازمه[4] وانتفى لازم من لوازمها لا ينتفي العدم في تلك الصورة، ويلزم من ذلك صدق الملازمة.

واعلم أن المبرّز ذكر ضابطًا للملازمة التامة فقال: إن كان[5] منكّرًا، سواء كان عامًّا أو خاصًّا، لا يتم إلا إذا كان اللازم بحالة متى جعله الخصم لازمًا لنقيض المدعى صار لازم الانتفاءِ فذلك يتم. مثال الأول أن نقول: لو وجبت الزكاة على المديون لوجبت في شيء من صور عدم الوجوب بالقياس عليه، واللازم باطل فالملزوم كذلك. وفي معناه ما إذا قال: لو وجبت الزكاة على المديون يلزم أحد الأمرين: وهو إمَّا وجوب الزكاة على الفقير أو قبل تمام النصاب بالقياس عليه، واللازم باطل.

وبيان عدم تمامه أن الخصم يعارض في حكم المسألة فيقول: لو لم تجب على المديون يلزم الوجوب في شيء من صور عدم الوجوب، أو يلزم أحد

---

١ م: ههنا.

٢ ج م + العدم.

٣ ج م − منع.

٤ ج م + بثبوت عدم الوجوب بالمحدد وانتفي.

٥ م + اللازم.

ذينك الأمرين بالنصوص المقتضية للوجوب، واللازم باطل. وليس للمعلل أن يقول: هذا مشترك وما ذكرته أوّلًا سالم عن المثل؛ لأن الخصم يقول: إنما عارضت في حكم المسألة، وقد سلّمت دليلك، فلا يمكن إثباته ثانيًا لكونه دليلًا على ما سلّمناه، فلا يُسمع.

وإن قلت: أجعلُه معارضةً في الحكم بمنع[١] المغايرة. ووجهه أن المثبِت للحكم ثبوت الملازمة وانتفاء اللازم والتغاير بين الدليلين على الملازمة مع اتحاد الملزوم، واللازم لا يوجب تغاير الملازمة بل تغاير الملازمات[٢] إمّا بتغاير الملزومات أو بتغاير اللوازم أو بتغايرهما، وأمّا التغاير بين الدليلين فلا.

واختار المبرّز الصورة التامة من الملازمات، وهي أن نقول: لو وجبت الزكاة على المديون لا يضاف إلى المشترك بينه وبين الفقير، ولو ثبت أحد الأمرين وهو إمّا اللازم أو الملزوم لثبت الحكم في الفقير عملًا بالعلة، واللازم منتفٍ / فينتفي الملزوم؛ لانتفاء لازمه ودفع المثل بالفرق، وإن منع[٣] على التقدير [١٩ظ]
فجوابه الضمُّ، ولا يتم مضموم الخصم والمطلق معارض بالمثل.[٤]

[١.٥.] القاعدة الخامسة: التنافي

وحاصله ضمّ ضد المدعى إلى أمر[٥] ثابت إمّا بالإجماع أو بدليل، ثم بتبيين انتفاء المجموع، والثاني ثابت، فيلزم انتفاء ضد المدعى، فيثبت المدعى، فإمّا أن يجمع بينه وبين ضد المدعى وينتفي المجموع بنفي أحدهما كما إذا قال: وجوب الزكاة في الحلي مع عدم الوجوب[٦] في اللآلي والجواهر ممّا لا يجتمعان بالدليل. والثاني ثابت بالإجماع، فيلزم انتفاء الأول، فهذا لا يتم لأنه معارض بمثله، ووجهه ظاهر.

---

[١] م: تمنع.
[٢] م: الملازمات.
[٣] ج م + الفرق.
[٤] ج م + وهذا هو القسم الثاني.
[٥] م – أمر.
[٦] ج م: وجوب الزكاة.

وأمّا إذا جمع بينهما وردد الكلام في أمر مشترك بينهما، ونفى المجموع على كل واحد من التقديرين بدليل يختص بكل واحد من التقديرين فهو صحيح تام.

ومثاله أن نقول: عدم وجوب الزكاة في حلي البالغة مع وجوب الزكاة في مضروبها ممّا لا يجتمعان، والثاني ثابت بالإجماع، فيلزم انتفاء الأول.

إنما قلنا: لا يجتمعان لأن المشترك بينهما، وهو كون كل واحد منهما مالًا ناميًا بإعداد الله، حال عليه الحول إمّا أن يكون موجبًا للوجوب أو لا؛ فإن كان موجبًا يلزم وجوب الزكاة في حلي البالغة عملًا بالموجب، وإن لم يكن موجبًا يلزم عدم وجوب الزكاة في مضروب البالغة، وإلا لكان المشترك بينهما موجبًا للوجوب بالدوران، والمقدر خلافه، فصح ما ادعينا أنهما لا يجتمعان. والثاني ثابت بالإجماع فيلزم انتفاء الأول.

فإن قيل: لا نسلِّم أنه لو[١] كان المشترك بينهما موجبًا للوجوب يلزم الوجوب في حلي الصبية أو فيهما، وظاهر أنه لا يلزم بالنص والقياس والتلازم.

قلنا: المراد من الموجب الملزوم القطعي ولا يقبل المعارضة. هكذا أجاب بعضهم، وهو فاسد؛ لأنه إذا قال: هكذا المشترك بينهما، لا يخلو إمّا إن كان ملزومًا قطعيًّا للوجوب أو لا، وأيّما كان لا يجتمعان. أمّا إذا كان ملزومًا قطعيًّا فظاهر، وتندفع المعارضة في المقدمة، وأمّا إذا لم يكن ملزومًا قطعيًّا ثبت عدم الوجوب في مضروب البالغة، وإلّا لكان ملزومًا قطعيًّا، والمقدر خلافه. وهذا لا يتم؛ وذلك لأن دليله الدوران، وهو لا يدل على الملزومية قطعًا بل صوابه أن نقول: أمّا إذا لم يكن ملزومًا لا يثبت الوجوب في مضروب البالغة عملًا بالنافي السالم عن معارضة الملزوم، ولا تسمع المعارضةُ في المقام الأول؛ لأن الملزوم قطعي، وتسمع في المقام الثاني. ونُجيب عنها بدعوى دلالة الدليل على عدم الاجتماع / على كل واحد من التقديرين، فتندفع المعارضة عن المقدمة، [٢٠و]

---

[١] ج: إن.

والجواب عن المثل بالفرق وهو ضم الفرق إلى مقدمات دليلنا، ولا يتم مضموم الخصم والمطلق معارض بالمثل، وفيه نظر.

واعلم أن المثل مندفع إذا كانت صور الإجماع[١] من جانب المستدل أكثر، والذكي بعد ذلك يكفيه استعمال هذه القاعدة في المواد كلها، ولها صور أخرى تركناها طلبًا للإيجاز.

[٦.١.] القاعدة السادسة: الدوَران

وقد سبق إفادة تصوره وشروطه، والكلام في كون الدوران على التفسير المذكور دليلًا على عليّة المدار، وفي كيفية التمسك به. أمّا الأول فالدليل عليه من وجهين:

أحدهما: أنه لو لم يكن الدوران دليلًا على عليّة المدار مطلقًا لما ثبتت عليّة المدار الذي يتخلف عنه المعلول[٢] عملًا بالتخلف السالم عن المعارض، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

الوجه الثاني: هو أن أحد الأمرين لازم؛ وهو إمّا دلالة هذا الدوران أو عليّة هذا المدار. وأيّما كان يلزم عليّة هذا المدار.

وإنما قلنا: إن أحد الأمرين لازم؛ وذلك لأنه لو لم يكن هذا المدار علة فإما أن يكون الدوران دليلًا على عليّة مدار يكون المنافي لعليته موجودًا أو لم يكن، وأيّما كان يلزم أحد الأمرين. أمّا إذا كان لم يكن دليلًا على ذلك التقدير فلأنه يلزم الترك بالمنافي السالم عن المعارض ضرورة عليّة بعض المدارات مع التخلف ومنافاته للعلية. وأمّا إذا كان دليلًا على ذلك التقدير؛ فلأنه حينئذ يلزم عدم عليّة مدار يكون المنافي لعليته موجودًا عملًا بالمنافي.

ثم نقول: أحد الأمرين لازم؛ وهو إمّا ملازمة عليّة غير هذا المدار لدلالة الدوران أو دلالة هذا الدوران؛ أمّا إذا كان الواقع هو دلالة هذا الدوران فظاهر،

١ ج: الاجتماع.

٢ ج: العلية.

وأمّا إذا كان الواقع هو الملازمة فلأن عدم عليّة هذا المدار ملزوم لعدم عليّة مدار دل الدوران عليه، فالملزوم إن لم يكن واقعًا يثبت نقيضه، وهو المطلوب. وإن كان واقعًا يثبت لازمه، وهو عدم عليّة مدار دل الدوران على عليته، فتنفك الملازمة وهي ثابتة في غير صورة النزاع؛ لأنا نتكلم على هذا التقدير، فيلزم دلالة الدوران في صورة النزاع، وهو المطلوب. وفيه نظر؛ وذلك لأنه لا يلزم من سلب ملازمة شيء لشيء ملازمة نقيضه له، ويمكن تقريره بتغيير صورته.

واعلم أنه لا يتم دعوى دلالة الدوران على الإطلاق على الوجه المشهور بالتمسك بالنظائر؛ لأنه يتوجه المنع المشكل ولا جواب له، إذ المنع هو أن نقول: سلّمنا دلالة الدوران في تلك / الصور، لكن لمَ قلت: إنه يلزم منه دلالة [٢٠ظ] هذا الدوران؟ والجواب المشهور يَرِد عليه هذا المنع بعينه؛ وذلك لأنهم قالوا: جملة من الدورانات تدل على جملة من المدارات، ويلزم من هذا دلالة مطلق الدوران على عليّة مطلق المدارات؛ لأنها أمور انتصبت عللًا لآثار والمعيّن علة للمعيّن، ويلزم[١] من عليّة المعيّن للمعيّن عليّة المطلق للمطلق بتلك النظائر ويتجه عليه المنع المشكل.

وأمّا شروط إتمامه فقد قال المبرّز رحمه الله: إن كان المدعى عليته منكّرًا عامًّا[٢] لا يتم؛ لأنه معارض بمثله.

مثاله أن نقول في مسألة الإفطار بالأكل والشرب: دار الوجوب مع شيء موجود ههنا، فيكون موجبًا، والخصم يعارضه بمثله ويقول: دار العدم مع شيء موجود ههنا وإن كان معيّنًا، وعدم التخلف عن المدار المدعى عليته وتحقق التخلف عن مدار الخصم يتم؛ وذلك لأن الخصم إذا ادعى عليّة مداره تمنع بالتخلف، مثاله أن نقول: إفساد صوم يوم رمضان مع قضاء إحدى الشهوتين موجبٌ لوجوب الكفارة بالدوران؛ لأن وجوب الكفارة دار مع الإفساد المذكور وجودًا وعدمًا. أمّا وجودًا ففي فصل الوقاع، وأمّا عدمًا فظاهر. والخصم يعارضه بمثله، فيقول: عدم الإفساد بالوقاع موجب لعدم وجوب الكفارة بالدوران.

١ م: ويلزم.

٢ م: علية منكّر عام.

قلنا: ما ذكرتم ليس بموجب بدليل التخلف عنه في فصل الظهار. وفيه نظر؛ وذلك لأن للخصم أن يقول: عدم الإفساد بالوقاع وعدم القتل وعدم الظهار موجب لعدم وجوب الكفارة[1] بالدوران، فإذًا لا يتم الجواب المذكور، وما ذكره ضعيف. وقيل: بل الصواب أن يقال: شرطه[2] أن لا يكون لمدارنا مزاحم، وأن يكون لمداره مزاحم.

واعلم أن المزاحم يتوجه على المدار، وبيانه أن نقول: ما ذكرت ليس بعلة؛ لأن غيره علة. وبيانه هو أنه دار الوجوب مع أقبح الإفسادين؛ لأن الفساد بالوقاع أقبح لكونه مفسدًا للصومين فيكون علة بعين ما ذكرتم من الدوران، فلا يكون ما ذكرتم علة، وإلا لزم توارد علتين على معلول واحد وهو باطل.

وجوابه الجابر ممّا أجيب به في هذا الموضع أنّا لا ندعي الدوران مع ما ذكرنا في تلك الصور، وإنما ندعي الدوران معه في جملة صور اجتماعهما، ومن جملة صور اجتماعهما صورة النزاع، ولا مزاحم ههنا، ولا يمكن إبداء المزاحم على هذا الوجه إلا بأن نمنع الحكم في صورة النزاع، وذلك غصب لمنصب التعليل على اصطلاح بعض النظّار، فإن لم نسمع اندفع، وإن / سمعنا [٢١و]
ذلك كان ذلك معارضة في الحكم، والجواب عنه جواب المعارضة في الحكم.

واعلم أن في هذه القاعدة تفصيلًا آخر. وبيانه أن المستدل إذا أخذ القيود الدافعة للنقض فللخصم أيضًا أن يأخذ في المقابل للمدار جميع القيود الدافعة للنقض كما سبق. وحينئذ نقول: المقابل لمدار المعلل إمّا أن يكون موجودًا في جميع أفراد صورة النزاع أو لا؛ فإن كان موجودًا فلا يتم، وإلا تم. مثال الأول تقدم، مثال الثاني مسألة الإفطار بالأكل والشرب، فمدار المعلل عدم الإفساد بالوقاع من شخص لم يصدر منه الحنث والقتل والظهار، وهذا غير موجود في جميع أفراد صورة النزاع؛ لأن من جملة أفراد صورة النزاع ما إذا ظَاهَرَ ثم أَفْطَرَ بالأكل، وكذلك من جملة أفراد صورة النزاع ما إذا قَتَلَ ثم أَفْطَرَ بالأكل،

[1] م: لوجوب الكفارة.

[2] م - شرطه.

فإن عند أبي حنيفة الكفارة بالأكل واجبة في هذه الصور، ولم يوجد فيها ما ذكرتم من المدار.

[٧.١.] القاعدة السابعة: الدليل السالم

وشرطه أن يكون المثبت به أحد الشيئين أو أحد الأشياء ولا يثبت به المنكّر العام، وأمّا المعيّن فيجب أن لا يكون الحكم المدعى متخلفًا عمّا ادعى موجبيته، وأن يكون متخلفًا عمّا يدعيه الخصم موجبًا، وأن يقبح تعليل ضد المدعى بما ذكره المعلل.

وصورته أن نقول: أحد الإفسادين موجب لوجوب الكفارة؛ وهو إمّا إفساد صوم رمضان بفعل واحد أول مرة، أو إفساد صوم رمضان مع قضاء إحدى الشهوتين موجب لوجوب الكفارة؛ لأنه لولا موجبية أحدهما لما وجَبَت الكفارةُ في موضع الإجماع عملًا بالنافي للضرر السالم عن المعارض ودعواه. أمّا النافي فقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»،[1] فإنه دليل على عدم وجوب الكفارة مطلقًا.

ووجهه أن الضرر هو مطلوب العدم بالنقل عن أئمة اللغة، ولكونه[2] معنى عامًّا في جملة صور استعمال هذه اللفظة. وإيجاب الكفارة مطلوب العدم فيكون ضررًا، والنص ينفيه، فإذن هو دليل على عدم وجوب الكفارة، وهو سالم عن المعارض ودعواه؛ لأن الملزوم منكّر، فيكون سالمًا عنهما، فإن المعارض حقيقة لا يتم والمعارض صورة لا يجديه نفعًا. أمّا الأول فلكونه نفيًا[3] للمجموع، وأمّا الثاني فلعدم التناقض. أو نقول: «لا ضرر ولا ضرار في
[٢١ظ] الإسلام»[4] هو إخبار عن عدم كل ضرر في الإسلام، فيكون / دليلًا عليه؛ لأن تجريد النظر إلى الأخبار ممّا يوجب غلبة الظن بثبوت المخبر عنه ولا نعني بالدليل إلا ذلك.

[1] الموطأ لمالك، الأقضية ٣١؛ سنن ابن ماجه، الأحكام ١٧.

[2] م: لكونه.

[3] م: إثباتًا.

[4] الموطأ لمالك، الأقضية ٣١؛ سنن ابن ماجه، الأحكام ١٧.

فإن منع دلالة الدليل على عدم كل ضرر على ذلك التقدير فجوابه الضم؛ وهو أن نقول: لو ثبت عدم موجبية أحدهما منضمًّا إلى ما ذكرنا من الدليل يلزم عدم الوجوب في فصل الوقاع عملًا بالنافي السالم عن المعارض ودعواه، واللازم منتفٍ فينتفي الملزوم، فينتفي عدم موجبية أحدهما منضمًّا إلى ذلك الدليل، فيلزم انتفاء المجموع قطعًا، لكن الدليل الدال في الواقع ثابت، فيتعين انتفاء المجموع بانتفاء عدم موجبية أحدهما، فيلزم موجبية أحدهما، وهو المطلوب.

[١.٨.] القاعدة الثامنة: استصحاب الحال

وقد مرّ تعريفه، وشرطه أن يكون سالمًا عن المثل. مثال ما ليس بسالم في مسألة الخارج مع ذي اليد قولهم: ليس ملكًا لذي اليد؛ لأنه لم يكن ملكه، والأصل بقاؤه على ما كان عليه. فيقول الخصم: ليس ملكًا للخارج بعين هذا. مثال السالم عن المثل أن يقال في مسألة المنفرد: لم تكن الكفارة واجبة عليه قبل الإفطار، فلا تكون واجبة عليه بعد الإفطار عملًا بالاستصحاب.

ووجهه أن ثبوتَ الشيء في الماضي من الزمان موجبٌ لثبوته في هذا الزمان، أو لغلبة الظن بثبوته قضيةً للدوران، ولا شك أن عدم الوجوب قبل هذا الزمان كان ثابتًا ولا يمكن أن يقال: الوجوب كان ثابتًا حتى يصير معارضًا بالمثل.

[١.٩.] القاعدة التاسعة: إلحاق الفرد بالأعم الأغلب

والضابط فيه أن الأنواع التي تلحق بها صورة النزاع إمّا أن تكون أكثر من طرف المجيب أم[1] لا؛ فإن كانت أكثر يتم، وإلا فلا. مثال السالم أن نقول في مسألة المنفرد: الكفارة غير واجبة عليه؛ لأنها غير واجبة على أعم الأشخاص وبأعم الأفعال وبأعم الإفطارات في هذا اليوم، وفي أعم إفساد صوم غير واجب على كافة الناس، وفي أعم الأزمان، فيكون هذا الفرد ملحقًا بالغالب.

[1] ج م: أو.

وإذا عرفت ذلك فنقول: اتصاف أعم الأفراد بصفة موجِبٌ غلبةَ الظن باتصاف هذا الفرد بتلك الصفة قضيةً للدوران.

[١.١٠.] القاعدة العاشرة: الإخبار

وصورته أن يقال: التزويج موجود فتثبت الزوجية. أمّا الأول فلأن صيغة الإخبار وجدت، فتثبت الزوجية؛ لأن إخبار العاقل عن شيء دليلُ ثبوته لما مرّ في التمسك بالأثر.

واعلم أن ذلك مبني على أن هذه الصيغ إخبارات، والصحيح أنها إنشاءات
وسيأتي تقريره في "أصول الفقه" إن شاء الله تعالى. وطريقة / النظّار من أئمة [٢٢و]
الخلاف هذا، فلذلك ذكرناها.

وفيها أبحاث في الجواب عن التمسك بمثله، أعرضنا عنها لعدم صحة القاعدة.

[١.١١.] القاعدة الحادية عشرة: في مباحث ترجع إلى الألفاظ

الأول: الأصل كون اللفظ المستعمل في موارد مختلفة أن يكون بإزاء معنى واحد عام؛ أي موجود في صور الاستعمال. مثاله أن نقول: لفظة القتل تستعمل في الخنق والتغريق وضرب الرقبة والصلب وغير ذلك إذا ترتب عليه الموت.[1] فنقول: وجب أن يكون موضوعًا بإزاء الفعل الموجب لزهوق الروح لكونه معنى عامًّا؛ لأنها مستعملة في هذه الموارد فإمّا أن تكون حقيقة في جميع الخُصوصيات، فيلزم الاشتراك وهو خلاف الأصل، أو في بعضها فيلزم المجاز، أو في القدر المشترك، وهو المطلوب.

وتحريره أن نقول: لو لم يكن للقدر المشترك يلزم الاشتراك أو المجاز، وهما على خلاف الأصل.

قال المبرّز: المعنى العام وهو الذي يكون موجودًا في جميع صور استعمال اللفظ، ولا يكون جزءًا من العام. وهذا القدر واجب الاعتبار؛

[1] م: زهوق الروح.

لأن حقيقة الشيء موجودة في جميع صور الاستعمال، وكذلك جزئه.

ومنها: الأصل عدم المجاز وقد دللنا عليه حيث قلنا: "الأصل في الكلام هو الحقيقة".

ومنها: "الأصل عدم الاشتراك"، وسيأتي في "أصول الفقه".

والذي نقوله ههنا: أنه لو لم يكن الأصل عدم الاشتراك لَما سبق المعنى الواحد المعيّن إلى الذهن عملًا بالاستصحاب السالم عن المعارض، واللازم منتفٍ.

ومنها: الأصلُ وضعُ البناء الواحد للمعنى الواحد، مثلًا الأصل في بناء التفاعل التعاكس، وكذلك في المفاعلة.

والأصل عدم التخصيص.

والأصل عدم التغيير[١] بالتركيب عملًا بالاستصحاب.

والأصل عدم النقل بالاستصحاب.

والأصل عدم زيادة التغيير بالاستصحاب.

[١.١٢.] القاعدة الثانية عشرة: الإجماع

وهو إمّا إجماع الأمة، وهو حجة،[٢] وسيأتي تقريره في "أصول الفقه"، ويتسلم في هذا الفن ولا يمنع ولا يعارض، فالمقدمة الإجماعية تجري مجرى الأدلة القاطعة.

وأمّا إجماع لا قائل فهو عبارة عن إجماع الإمامين، كقولهم: الترتيب شرط في الوضوء والتيمم عند الشافعي رضي الله عنه، وليس بشرط فيهما عند أبي حنيفة رضي الله عنه. والقول بالاشتراط في أحدهما دون الآخر قول ثالث، وهو باطل بإجماع الإمامين.

١ ج: التعبير.
٢ م – وهو حجة.

واعلم أنه لم يتقرر[١] في علم الأصول كونُه حجةً؛ لأنه قول بعض الأمة، / وقول بعض الأمة ليس بحجة. لكن أئمة النظر اصطلحوا على الاحتجاج به، [٢٢ظ] وعليه أدلة ضعيفة، وهو ضعيف.

والأقرب أن[٢] يحتج به في مسائل متقاربة المآخذ، كقولنا: الولاية ثابتة إمّا على البكر البالغة أو على الثيب الصغيرة إجماعًا، فثبوت الولاية في الفصلين ما قال به أحدُ الإمامين، فيكون باطلًا؛ وذلك لأنهما قالا بانتفاء المجموعين فإمّا أن يكون المراد من كلامهما الحقيقة فيلزم كذبهما، أو لم يكن، وحينئذ إمّا أن يكون المراد منهما المجاز فيلزم المجاز في كلامهما، أو ثبوت المجاز في بعض ما قاله كلُّ واحدٍ منهما فيلزم الأمر الثالث، والأمور الثلاثة باطلة، وهذا ضعيف جدًّا.

أمّا أوّلًا فلأن الكذب ليس[٣] عبارةً عن هذا القدر، وأمّا ثانيًا فلأنه لو كان حجةً يكفي في مسائل الطريقة دليلٌ واحدٌ يتمسك به في بعض المسائل، والأقرب أن[٤] يكون ذلك من باب الإلزام[٥] ويُصطلح على سماع ذلك.

[١.١٣.] القاعدة الثالثة عشرة: في التراجيح

اعلم أنّا بيّنا وجه[٦] الترجيح، وهو مسموع باتفاق النظّار سوى المبرّز في قول. وهو يحصل بكثرة الأدلة؛ لأن الظن الحاصل بأكثر الأدلة أغلب من الظن الحاصل بأقلها.

النافي للمجاز راجحٌ على النافي للاشتراك؛[٧] لأن مفسدة الاشتراك أعظم من المجاز.

والنافي للنسخ راجح على النافي للتخصيص؛[٨] لأن النسخَ تعطيلٌ للنص بالكلية، ولا كذلك التخصيص.

١ ج: ما تقرر.
٢ م: أنه.
٣ ج: فليس.
٤ م: أنه.
٥ ج: الالتزام.
٦ ج: توجيه.
٧ م: على الاشتراك
٨ ج: في التخصيص.

والمحرِّم راجح على المبيح ليتعين الاحتياط.[١]

والخاص راجحٌ على العام لوجهين: أمّا أولًا لقوة دلالته، وأمّا ثانيًا فلأن العمل بالخاص جمعٌ بين الدليلين بقدر الإمكان، ولا كذلك بالعكس.

والكتابُ راجحٌ على السنة لكونه قاطع المتن إذا كانت السنة بطريق الآحاد.

وأمّا المتواتر فسيأتي تفصيله في "أصول الفقه".

وكثرةُ رواة الحديث مرجحةٌ لقوة غلبة الظن.

وحملُ النص على أعم المحملين أولى؛ لأنه أكثر فائدة.

[و] حملُ النص على فائدة جديدة أولى تكثيرًا للفائدة.

وحملُه على حكم شرعي أولى من حمله على حكمٍ عقليٍّ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم بُعِثَ لبيان الشرائع دون العقليّات.

ودلالةُ المنطوق راجحةٌ على المفهوم، وهو واضح لكونه دالًّا بالمطابقة، ولا كذلك المفهوم.

النصُّ[٢] راجحٌ على القياس لخبر معاذ، وفيه تفصيل آخر سنذكره في "أصول الفقه".

دلالةُ القول راجحةٌ على دلالة الفعل لكونها أصلًا لدلالة الفعل؛ ولأن الألفاظ وضعت للمعاني، ولا كذلك الأفعال.

[٢٣و] القياسُ الوجوديُّ راجحٌ على العدمي لتوقف العدمي / على قيام المقتضي، ولا كذلك الوجودي.

إذا علم علة المعنى بالنص صريحًا أو إيماءً وكان في بعض الصور منفردًا بزيادة معنى فالمدلول عليه نصًّا أو إيماءً أولى بالاعتبار. مثاله أن نقول: ثبت كونُ الزنا موجبًا للحد مع أن الزنا بالأم في الكعبة في نهار رمضان أقبح، فلا يلتفت إلى زيادة القبح بل الحكم مضاف إلى المشترك.

---

[١] م: بالاحتياط.

[٢] م: والنص.

والموقوفُ على أكثر المقدمات مرجوحٌ بالنسبة إلى الموقوف[١] على الأقل بشرط استوائهما في المقدمات، وترجح أحدهما بمقدمة أخرى ظنية؛ لأن تطرق العدم إلى الثاني أكثر.

الإخبارُ[٢] عن الوجود راجحٌ على الإخبار عن العدم؛ لأنه أصدر عن العلم بزيادة الاطلاع على الوجود دون العدم.

استصحابُ[٣] الحال مرجوحٌ بالنسبة إلى النص والقياس؛ لأنهما تعارضا وثبت موجبه،[٤] وثبوتُ موجب أحد الدليلين دليلُ رجحانه على معارضه. بدليل أن الرجلين إذا تصارعا وصَرَعَ أحدُهما الآخرَ فإنه يغلب على الظن أنه متى صارعه غلبه ثانيًا وثالثًا.

ولنقتصر على هذا القدر من التراجيح. والله سبحانه أعلم بالصواب.

[٢.] الفصل الثاني: في المسائل الجزئية

[٢.١. المقدمة]

ولنقدم عليها مقدمة فنقول: المسموع في البحث والمناظرة من الأسولة هو المنع والمعارضة لا غير. هذا هو اصطلاح أهل بخارى، واختار ذلك جميع المحققين، واصطلاح العراقيين خلاف ذلك. فلنذكر ذلك فنقول: الأسولة منحصرة في المنع والمعارضة. والدليل عليه أنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة في المقدمة والحكم حصل المقصود من المناظرة؛ وهو إمّا إظهار الحق أو إفحام الخصم، فالزائد على ذلك لا يقدح في المقصود ولا ينافيه فلا يسمع.

لا يقال: من الأسولة الصحيحة الاستفسار، والتقسيم، والمطالبة، والنقض، والكسر، والقول بالموجب، والفرق، والقلب، وسؤال عدم التأثير، والترجيح،

---

[١] ج م: الوقوف.

[٢] ج: والإخبار.

[٣] ج: واستصحاب.

[٤] م: موجبهما.

وفساد الوضع، وفساد الاعتبار، والاستدراك، ومنع إجراء الأقيسة في الحدود والكفارات، وبيان انحصار الأدلة في النص والإجماع والقياس.

لأنا نقول: قد بيّنا حصول الغرض بالجواب عن المنع والمعارضة.

وأمّا **الاستفسار**: فإن حصل غرض المستدل بدون التفسير فلا يسمع، وإن كان لا يحصل غرضه بدون التفسير والكشف عن الماهية فيضطره المنع. إمّا في تحقق الوصف أو في بيان لزوم الحكم منه إلى التفسير فيحصل الغرض بالمنع..

وأمّا **التقسيم**: فإن كان يحصل غرض المستدل بدونه فلا يضره التقسيم، كمن قال: هذا قاتل، فقيل: هذا قاتل بالسيف أو بالسكين. وإن لم يحصل غرضه إلا بأحد القسمين وكان / الكلام محتملًا لكل واحد فيضطره المنع إلى [٢٣ظ] اختيار أحد القسمين، فإذا اختار أحد القسمين توجه عليه المنعُ أو المعارضة.

وأمّا **النقض**: فهو معارضة، وكذا الفرق والكسر إن توجه فنوع من النقض وهو معارضة.

والقول **بالموجب**: فالصحيح منه منع جيد؛ وذلك لأنه إمّا أن يورد على الفتوى أو على الدليل. فإن قال المستدل: لا تحصل الطهارة بالخل، فقال المعترض: أقول بموجبه فإن طهارة الحدث لا تحصل به، فهذا ركيك، وجوابه العناية وهي مسموعة، ولا يمكن تقرير الدعاوي إلا بسماع العناية، وحاصل الحدود والرسوم يعود إلى ذلك ويُضطر إليها في التصديقات.

وأمّا **القول بالموجب** بمعنى تسليم الدليل مع بقاء الخلاف فهو حسن، وهو منع لزوم الحكم من الدليل.

والقلب: معارضة جيدة.

وعدم التأثير: معارضة في المقدمة.

والترجيح: معارضة.

وأمّا[١] **فساد الوضع** المفسّر بالتمسك كالقياس[٢] مع وجود النص فمنع لزوم المدلول عن الدليل؛ لأن ثبوت الحكم بالقياس مشروط بعدم النص وهو موجود.

وأمّا[٣] فساد **الاعتبار** المفسّر بمخالفته النص فتوجيهه أن يقال: شرط ثبوت الحكم بالقياس أن لا يخالف النص وهو مخالف.

وأمّا[٤] **الاستدراك** فمنع لزوم الحكم عن المستدرك.

وأمّا **إجراء الأقيسة** في الحدود والكفارات فمعارضة في المقدمة؛ لأنه يقول: لا يضاف الحكم[٥] إلى ما ذكرتم؛ لأن شرطها أن تكون في غير الحدود.

فعلم أن حاصل جميع الأسولة عائد إلى المنع والمعارضة.

ولا يقال: قد سمعتم الأسولة كلها فلم يقع الخلاف إلا في التسمية والاصطلاح، فلا خلاف في التحقيق. لأنّا نقول: غرضنا من هذا الكلام أن السؤال الصحيح هو المنع والمعارضة لا غير، فما رجع إليه كان صحيحًا، وإلّا فلا.

فعلم أن الوارد على وجه المنع والمعارضة صحيح[٦] قطعًا، وما ليس كذلك فتارة يكون صحيحًا بالرد إليه[٧] وتارة لا يكون.

ولا ضابط سوى حصر الأسولة في المنع والمعارضة. فإن الخارج عن المنع والمعارضة لا حصر له. فلو سمعنا لما حصل المقصود من المناظرة أصلًا، ولضاعَ الزمانُ في الهذيان.

ولنختم هذا الفن[٨] بمَغْلَطة لطيفة، وهي أن نقول: أحد الإفسادين موجب لوجوب الكفارة؛ لأن أحدهما لو كان موجبًا لوجوب الكفارة منضمًّا إلى جملة الأمور الواقعة لكان أحدهما موجبًا على ذلك التقدير. وإذا كان أحدهما

---

١ ج م – أمّا.
٢ م: بالقياس.
٣ ج – أمّا.
٤ ج – أمّا.
٥ م – الحكم.
٦ م: فهو صحيح.
٧ م – بالرد عليه.
٨ م: المقدمة.

موجبًا على ذلك التقدير يكون أحدهما موجبًا في الواقع؛ لأن عدم موجبيته في الواقع ليس في نفس الأمر؛ لأنه لو كان في نفس الأمر، وكل ما هو ثابت [٢٤و] في نفس الأمر فهو ثابت على / ذلك التقدير ضرورةَ الانضمام، فيلزم اجتماع النقيضين على ذلك التقدير وهو محال. فإذا لم يكن عدم كل واحد منهما في نفس الأمر يلزم وجود كل واحد منهما في نفس الأمر وهو المطلوب.

وحلها أن يقال: لا نسلِّم أن اجتماع النقيضين على ذلك التقدير محال. وسند المنع أن ذلك التقدير عندنا محال، والمحال جاز أن يلزمه النقيضان. ومنهم من منع المقدمة الأولى، والمنعُ فاسد؛ لأنها مقدمة ضرورية فلا يستقيم منعها.

ولا يقال: منع المقدمة الثانية مندفع؛ لأن اجتماع النقيضين في نفس الأمر محال، وكل ما هو ثابت في نفس الأمر فهو ثابت على ذلك التقدير ضرورة الانضمام فلا يجتمع النقيضان على ذلك التقدير، فاندفع المنع. لأنّا نقول: لا نسلِّم أنه لا يجتمع النقيضان على هذا التقدير، وهذا لجواز أن يثبت على هذا التقدير اجتماع النقيضين وعدم اجتماع النقيضين.

ولا يقال: ذلك ليس بثابت في نفس الأمر، فلا يثبت على ذلك ضرورة الانضمام، لأنّا نمنع ذلك، وسند المنع ما مر.

ولا يقال: هذا التقدير ممكن بدليل اختلاف العلماء فيه فلا يستلزم المحال ضرورة أن الممكن لا يستلزم المحال. لأنّا نقول: لا نسلِّم أنه ممكن بالإمكان الخارجي والاختلاف لا يدل عليه، إذ لو دلّ لدلّ على إمكان النقيضين معًا، وإنما يدل على الإمكان الذهني، وجاز أن يكون الشيء ممكنًا بالإمكان الذهني ويكون مستحيلًا في نفس الأمر، فيستلزم المحال.

وقد ذكرنا هذه المَغلَطة في المنطق، وإنما أعدناها[1] ههنا لمزيد بحث يختص لعلم[2] الخلاف على ما لا يخفى.

---

[1] ج: ذكرناها.

[2] ج: بعلم.

ولنختم الكلام في هذه المقدمة[1] حامدين الله تعالى ومصلّين على سيدنا محمد وآله وصحبه الطاهرين.

[٢.٢. المسائل الجزئية]

فلنشرع في المسائل الجزئية، فنقول: اعلم أن هذه المسائل كثيرة[2] إلا أنّا نقتصر على جملة منها، وبإحكامها يحصل التمكن من غيرها سؤالًا وجوابًا.

واعلم أنّا وجدنا نكتًا حسنة لبعضهم فأودعنا شيئًا منها هذا المجموع كيلا يخلو عن تلك المحاسن التي لها، ولكن تصرفنا في كثير منها بزيادات حسنة.

[٢.٢.١.] المسألة الأولى: [في النية]

قال الشافعي رضي الله عنه: النية شرط في طهارة الأحداث، خلافًا لهم.[3]

لنا: أن الوضوء الصحيح جالب للثواب، ولا شيء من غير المنوي بجالب[4] للثواب، فلا شيء من الوضوء الصحيح بغير المنوي،[5] فلا شيء بغير[6] المنوي[7] بصحيح، وذلك هو المطلوب. بيان الصغرى قوله صلى الله عليه وسلم: «ألا أدلكم على ما يرفع به الدرجات ويمحو[8] به الخطايا؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: إسباغ الوضوء على المكاره، وانتظار الصلاة بعد الصلاة. فذلكم الرباط، فذلكم الرباط. مرتين»[9] رواه مسلم في صحيحه. وروي أيضًا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا توضأ العبد المؤمن أو المسلم فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينيه من[10] الماء أو مع آخر قطر الماء»،[11] دل ذلك على تعلق الثواب بالوضوء الصحيح. وأمّا الكبرى فبالإجماع.

---

[1] ج م: في القواعد الكلية.

[2] ج: فنقول: الفصل الثاني في المسائل الجزئية وهي كثيرة.

[3] أي الحنفية

[4] ج: جالبًا.

[5] ج: منوي.

[6] ج م: من غير.

[7] ج: منوي.

[8] ج: تمحا.

[9] الموطأ لمالك، قصر الصلاة ٥٥؛ صحيح مسلم، الطهارة ٤١.

[10] م: مع

[11] الموطأ لمالك، الطهارة ٣١؛ صحيح مسلم، الطهارة ٣٢.

[٢٤ظ] فإن قيل: لا نسلِّم تعلق الثواب بالوضوء الصحيح، ولا نسلِّم / دلالة الأحاديث عليه. أمّا الأول فإنما يدل أن لو كان متناولًا لكل وضوء صحيح، ولا يتناوله لوجوه:

الأول: أن إسباغ الوضوء إكماله، فالوضوء الصحيح ينقسم إلى كامل وغير كامل، فالكامل هو المأتي به بجميع سننه، وغير الكامل بخلافه، فيختص الحديث بالأول.

الثاني: أن الوضوء الصحيح قد يكون على المكاره كالبرد وغيره وقد يكون بخلافه، والحديث مختص بالثاني.[1]

الثالث: أن المكاره جمع مُحلىً بالألف واللام، وذلك لا يتحقق إلا في جميع العمر فيتعلق الثواب به. ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: «فذلكم الرباط»[2] وهو اللزوم، ولا يتأتى إلا في جميع العمر. سلَّمنا ذلك ولكن الوضوء يقال للماء والفعل، فلا يتعين لأحدهما[3] إلا بدليل. سلَّمنا أنه للفعل، ولكن الحديث دل على تعلق الثواب بجميع الأفعال التي من جملتها الإسباغ. فلِمَ قلت: إنه يلزم من ذلك تعلقه به وحده؟ سلَّمنا ذلك، ولكن لمَ قلت: إن الثواب بسبب الوضوء؟ وهذا لأن الباء تذكر للسببية والآلة والمقابلة والصلة كقولهم: كَتَبْتُ بالقلم، وبِعْتُ الثوبَ بدرهم، ومررتُ به. وأمّا الصلة فكثير النظائر. سلَّمنا ذلك ولكن ما المعنيّ بالثواب فلا بد من تفسيره.

والحديث الثاني يختص بالصادر من العبد،[4] والصحيح عندنا لا يختص به، فإنه لو وقع في ماء[5] أو سال ماء المطر عليه فإنه يصح غسله. سلَّمنا عمومه لكن يتناول الموجود أول مرة كما إذا قال لامرأته: "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق" لا يتكرر الطلاق بدخولها مرة بعد أخرى، والصحيح غير محصور في الموجود أول مرة. ثم لا نسلِّم أن الوضوء سبب؛ وهذا لأن الحكم كما ترتب على السبب فكذلك على الشرط.

---

[1] م: والحديث يختص بالأول دون الثاني

[2] الموطأ لمالك، قصر الصلاة ٥٥؛ صحيح مسلم، الطهارة ٤١.

[3] م: أحدهما.

[4] م: العبيد.

[5] ج: نهر.

ثم نقول: ما ذكرتم معارَض بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ الآية.[1] وجه تمسك أنه أتى بما أُمِر به فيخرج عن العهدة، وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ﴾ [النساء، ٤/٤٣] ذكره بكلمة حتى وأنها للغاية وهي آخر الشيء وليس بعد الآخر شيء. وبقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يقبل الله صلاة من أحدث حتى يتوضأ»[2] وقد أتي بالوضوء؛ لأن غير المنوي وضوء لأنه مشتق من الوَضاءة، وقد تحققت الغاية وهو وضع الطهور مواضعه فينتفي عدم القبول، فيثبت القبول ويلزم منه الصحة. ولقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما يكفيكِ أن تحثي الماء على رأسكِ ثلاثَ حثياتٍ ثم تفيضين عليكِ الماء فتطهرين»[3] وإذا تحقق ذلك بدون النية تحققت الطهارة. ولأن من رأى غيره يغسل الأعضاء الأربعة يطلق عليه أنه توضأ. وبالقياس على سائر شرائط الصلاة. ولأنه استعمل الطهور في محل قابل للطهارة فتحصل الطهارة، لأن الطهور فَعول وهو اسم لما يفيد استعماله في المحل القابل المعنى [٢٥و] المطلوب كالقَطوع. ولأن / الذمية إذا اغتسلت يحل للزوج غشيانُها وهي لا يتصور منها النية. وبالقياس على إزالة النجاسة وعلى المنوي. ولأن من غسل الأعضاء ثلاث مرات بدون النية لا يجب عليه الغسل مرة أخرى لقوله صلى الله عليه وسلم بعد أن غسل ثلاثًا: «هذا الوضوء فمن زاد عليه أساء وظلم»،[4] ولأن المأتي به صلاة، لأنه عبارة عنه فلا يزاد عليه شيء آخر عملًا بالنافي لزيادة التغيير. ولحديث الأعرابي. ولأن المصلي بالوضوء الغير المنوي ناوٍ للصلاة فتحصل له لقوله صلى الله عليه وسلم: «الأعمال بالنيات»،[5] وبالقياس على ستر الوضوء.

---

[1] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة، ٥/٦].

[2] مسند أحمد، ٢/٣١٨؛ صحيح البخاري، الحيل ٢.

[3] صحيح مسلم، الحيض ٥٨؛ سنن الترمذي، الطهارة ٧٧.

[4] سنن أبي داود، الطهارة ٤٩.

[5] صحيح البخاري، بدء الوحي ١؛ صحيح مسلم، الإمارة ١٥٥.

الجواب عن قوله: "لا نسلِّم تناول الحديث لكل وضوء"، هو أن الوضوء اسم مُحلىً بالألف واللام والأصل صدقه على كل فرد من الأفراد. والمراد بالوضوء الصحيحُ؛ لأنه صادر من الشارع في معرض الترغيب فيحمل على الصحيح.

وأمَّا قوله: المرادُ بالإسباغ الإكمالُ.

قلنا: لا نسلِّم، بل المراد التعميم لأعضاء الوضوء؛ لأنه ذكر الراوي فذكر الإبلاغ، فدل على اتحاد المعنى، والإبلاغ التعميم لأعضاء الوضوء.

قوله: الحديث مختص[1] بالوضوء على المكاره.

قلنا: الحديث يقتضي تعلّق الثواب بكل وضوء صحيح على المكاره، والعاري عن النية في المكاره لا يترتب عليه ثواب، فيلزم الاشتراط.

قوله: المكاره اسم جمع مُحلّىً بالألف واللام فيعم، فلا يتحقق الثواب إلا بالإسباغ على جميع المكاره.

قلنا: اسم الجمع إذا عرِّف بالألف واللام التحق بأسماء الأجناس، ولذلك لو قال: "والله لا أتزوج النساء" حَنِثَ بكل امرأة تزوجها وإن كانت واحدة. والحديث يقتضي ثبوت الحكم عند كل واحد من المكاره، وهو جمع "مَكرَهة" وهو موضع الكراهية؛ لأن المفعلَ من كل اسمٍ مكانُ الفعل كالمقتل والمضرب.

أمَّا قوله: جاز أن يراد[2] بالوضوء الفعل والماء.

قلنا: المشهور في الوضوء والمحفوظ في الوضوء بالضم، والماء لا يسمّى وُضوء بالضم، والوَضوء بالفتح هو الفعل نقلًا.

قوله: لماذا يلزم من هذا تعلق الثواب بكل واحد من هذه الأفعال؟

قلنا: مثل هذا الكلام يذكر تارة لبيان تعلق الحكم بالمجموع، كقولهم: "الشفاء من الصفراء يحصل بالخل والسكر"، وقد يذكر لتعداد الأسباب، كقولهم: "يحصل المال بالزراعة والتجارة". وما ذكرناه محمول على الثاني لوجهين:

---

١ م: يختص.

٢ م: يزاد.

أمّا أولًا فلأنه أكثر فائدة، وأمَّا ثانيًا فلأن الأعمال إذا تعددت يراد بها تعلق الثواب بكل واحدٍ واحدٍ. دليله قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ/ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ [٢٥ظ]
وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ إلى آخر الآية.[1]

قوله: لمَ قلت: إن الحديث الثاني يتناول كل[2] وضوء صحيح؟

قلنا: لأن ترتب الجزاء على الشرط يقتضي وجوْد الجزاء عن تحقق الشرط، كما إذا قال: "إن دخلت الدار فأنت طالق" يقتضي تحقق الطلاق بالدخول، والتقريب آت.

أمّا قوله: هو مخصوص بالصادر من العبد.

قلنا: فإذن يقتضي تعلّق الثواب بالوضوء الصحيح الصادر من العبد. وغير المنوي لا يتعلّق به الثواب وإن صدر من العبد، فلا يصح.

قوله: يقتضي تعلّق الثواب بالوضوء أول مرة.

قلنا: يلزم من ذلك تعلّق الثواب بالوضوء الصحيح أول مرة، وغير المنوي لا يتعلق به الثواب، فلا يكون صحيحًا.

أمَّا قوله: لمَ قلتم: إن الوضوء سبب؟

قلنا: لأنه يقتضي وجود الجزاء عند الشرط وإن عدم غير الشرط من الأسباب وهو حادث، فيفتقر إلى سبب ولا سبب غيره وإذا صار الشرط سببًا يلزم التكرار؛ ولأن الحمل على التكرار حمل[3] على أكثر الفوائد. وبه يخرج الجواب عن السؤال الذي يليه.

أمَّا الآية فلا نسلم دلالتها على عدم الاشتراط.

وإن قال: لو كان شرطًا لذكر.

---

١ ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب ٣٣/٣٥].

٢ م: لكل.

٣ ج: له.

قلنا: تُرك استغناء بالأحاديث. على أنّا نقول: هو حجة لنا؛ لأنه يقتضي أن يفعل الوضوء، وهو غسل الأعضاء، ولم يفعل هو شيئًا فيما إذا سال ماء الميزاب عليه فيكون تاركًا للواجب، وبه خرج الجواب عن الآية الأخرى.

وما ذكرناه دلالة منطوق وما ذكرتم مفهوم، والمنطوق أقوى. وبه خرج الجواب عن حديث أم سلمة.

أمّا قوله: من رأى غيره يغسل الأعضاء يطلق عليه أنه غسل الأعضاء.

قلنا: لأن الظاهر من حاله النية.

وأمّا القياس على سائر شرائط الصلاة فالفرق بينهما أن اشتراط النية في النية يفضي إلى التسلسل، وأمّا في غيرها فلأن الإجماع على اشتراط النية أو استحبابها في الوضوء، ولا كذلك في تلك الصور. ولو استويا في الحاجة إلى الاشتراط لاستويا في الاشتراط قياسًا، واللازم باطل.

أمّا قوله: الطَهور فَعولٌ وهو موضوع لإفادة الفعل في المحل القابل.

قلنا: ذلك إذا كان متعديًا، وأمّا إذا كان لازمًا فلا. والوضوء لازم ثم هو مفيد لفعله بشرطه وكذلك ههنا.

وأمّا الذمية فالفرق[١] التعذُّر.

وأمّا القياس على المنوي فالفرق أن الصحة إنما كانت لزيادة التعظيم.

وأمّا الحديث فالغسل واقعًا مع النية ليس بإساءة لأنه أفضل.

وأمّا حديث الأعرابي فلا نسلِّم أن المراد من الصلاة مطلق الصلوات، ألا
[٢٦و] ترى أنه لو أتى بخمس صلوات لا يخرج عن العهدة، ولا بد من / الحمل على صلاة مخصوصة فلا نسلم تحققها.

والأعمال بالنيات حجة لنا.

والقياس على سنن الوضوء معارضٌ بالقياس على فرائضه. والله أعلم.

---

[١] ج + هو.

[٢.٢.٢.] المسألة الثانية: [في التفريط في أداء الزكاة]

إذا فرّط في أداء الزكاة حتى هلك النصاب أو مات المالك لا تسقط عنه الزكاة، ولا تجب الزكاة في الحلي المباح، والمستفاد من جنس النصاب لا يضم إلى ما عنده من النُصُب. والدليل عليه أن بقاءه في عهدة ما وجب عليه من الزكاة من لوازم وجوبها عليه ابتداء؛ لأن الزكاة إذا وجبت عليه ابتداء[١] فمتى لم يؤدها كان تاركًا للوجوب فيستحق العقاب، ويلزم من ذلك الحكم في المسائل الثلاث: أمّا في المسألة الأولى فليتحقق الملزوم لتحقق الوجوب ابتداء إجماعًا، وأمّا في الأخيرتين[٢] فلانتفاء اللازم للإجماع على أنه هلك الحلي بعد الحول، أو المستفاد بعد الحول لا يتحقق البقاء في العهدة.

فإن قيل: لا نسلِّم أن بقاءه في عهدة ما وجب عليه من لوازم الوجوب. ويقول:[٣] متى يكون تاركًا للواجب إذا بقي الوجوب بعد الهلاك، ولا نسلِّم بقاءه، ولا نسلِّم أن تاركَ مطلقِ الواجب يستحق العقاب بل إذا لم يكن عاجزًا وقد عجز ههنا.

وبيانه من وجوه:

الأوّل: أن الواجب عليه جزء النصاب لقوله صلى الله عليه وسلم: «هاتوا ربع عشور أموالكم»[٤] وربع عشر الشيء جزء ذلك الشيء،[٥] وقوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ [التوبة، ١٠٣/٩] وكلمة من للتبعيض، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «في أربعين شاةً شاةٌ».[٦]

الثاني: أنه[٧] بعد هلاك النصاب يسقط ما يوجب الصدقة من الغني.[٨]

الثالث: الزكاة محصّنة ولم يبق له مال فلا تحصين فلا وجوب. ولأن الزكاة إنما وجبت لدفع حاجة الفقير، وبعد هلاك النصاب صار فقيرًا، والإيجاب

---

[١] م − لأن الزكاة إذا وجبت عليه ابتداء.
[٢] م: الأخريين.
[٣] م: ثم يقول.
[٤] الموطأ لمالك، الأقضية ٣١؛ سنن ابن ماجه، الأحكام ١٧.
[٥] ج − الشيء.
[٦] سنن أبي داود، الزكاة ٤؛ سنن ابن ماجه، الزكاة ١٣.
[٧] م: أن.
[٨] ج: المعنى.

يُخِلّ بحكمة الإيجاب. سلّمنا استحقاقه للعقاب، ولكن بسبب الترك في الحال لا بسبب الترك في الماضي من الزمان. لم قلتم: إنه ليس كذلك؟

ثم نقول: الملازمة منتفية بالنافي للضرر. ثم نقول:[1] ما ذكرتم معارض بوجوه:

أحدها: أنه عاجز لما ذكرنا فلا يجب عليه؛ لأن تكليف العاجز لا يجوز.

الثاني: أن[2] سبب الوجوب ملك النصاب بالدوران وقد زال السبب، فيزول المسبب كالحِلّ في المنكوحة والمشتراة.

الثالث: أنه فقير، فلا يجب عليه الزكاة كسائر الفقراء. ولأنه يخلّ بالمصلحة التي وجبت لأجلها، فلا يجب. ولأنه عُسْر وحرجٌ وضيقٌ فلا يجب بالنافي. وبالقياس على الهلاك قبل الحول، وعلى ما إذا هلك في يد المودَع والشريك والوكيل، وعلى ما إذا هلك قبل التمكن من الأداء.

الجواب:

أمّا قوله: لِمَ قلت: إنه إذا لم يؤدِ يكون تاركًا للواجب؟

[٣٦ظ] قلنا: / لأن الوجوب قد تحقّق إجماعًا ولم يؤدِ، ولا نعني بترك الواجب إلا ذلك، وبه وقع الجواب عمّا يليه.

أمّا قوله: لِمَ قلت: إن ترك الواجب موجب لاستحقاق العقاب؟

قلنا: لأن الزكاة مأمور بها إجماعًا وقد ترك، وترك الأمر معصية بالنقل، والعاصي يستحق العقاب بالآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [النساء، ٤/١٤].[3]

أمّا قوله: متى يلزم من ترك الواجب استحقاق العقاب إذا صار عاجزًا، أو إذا لم يصر.

قلنا: النظر إلى ما ذكرنا يقتضي استحقاق العقاب. وما ذكرتم من باب المعارضة فعليكم البيان.

١ م – ثم نقول.
٢ م – أن.
٣ ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ [النساء، ٤/١٤].

قوله: الواجب عليه زكاة جزء النصاب.

قلنا: لا نسلّم.

وأمّا الحديث قلنا: المراد منه أن المقدّر يقدر بقدر ربع العشر لكونه هو الحقيقة أو لازمٌ من لوازم الحقيقة، وإلا لَما جاز الأداء من غير النصاب، وأنه باطل.

وأمّا قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾ [التوبة، ٩/١٠٣].

قلنا: لا نسلّم أن كلمة "من" للتبعيض ههنا، ولها محامل أخرى. ثم[1] ذلك يقتضي أن يكون الواجب جزءًا من أموالهم، ولا ينكر ذلك.

وأمّا الحديث الأول قلنا: يذكر هذا الكلام لِما ذكرتم، ويذكر كون الأول سببًا للثاني كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «في النفس المؤمنة مئة من الإبل»،[2] فلا يتعين أحدهما إلا بدليل زائد. ثم نقول: إن الواجب في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم شاة، ولا تكون الشاة[3] جزءًا من الإبل. الثاني: أن النصاب لو حدث منه ربح لما ملك الفقير منه شيئًا، ولو كان الواجب جزءًا لملك.

أمّا قوله: الزكاة موصوفة بكونها مأخوذة من الأغنياء.

قلنا: وهي مأخوذة منه باعتبار غناه الذي أوجب عليه الزكاة.

قوله: الزكاة محصِّنة.

قلنا: لا نسلّم.

وأمّا الحديث قلنا: الأمر بتحصين الشيء بالشيء لا يفتقر إلى دوام كونه محصِّنًا، بل يكفي فيه إمكان كونه محصنًا من الابتداء كما يقال: "احفظ مالك بإغلاق بابك"، فإذا فرّط حتى ضاع مالُه لا يلزم من هذا عدمُ كونِ الإغلاق حافظًا، كذا ههنا.

أمّا قوله: الزكاة موصوفة بكونها لا تُخِلُّ بالحكمة التي وجبت لأجلها.

١ م + نقول.
٢ الموطأ لمالك، العقول ١.
٣ ج: فتستحيل كون الشاة.

قلنا: نعم، ولكن لمَ قلت: إن بقاء الوجوب بعد الهلاك يخل بذلك. وإنما يلزم أن[1] لو صار فقيرًا، ولعله يملك أموالًا غير ذلك. ولا يتم ذلك إلا بالفرض على المستدل، والفرض من وظيفة المستدل دون المعترض.

أمّا قوله: إنما يلزم بقاء الواجب أن لو كان استحقاق العقاب لسبب الترك في الحال.

قلنا: قد بيّنا أنه وجبت عليه ولم يؤدها فكان مستحقًا للعقاب لكونه تاركًا للواجب، فعلى تقدير الأداء لا يستحق العقاب وعلى تقدير عدمه يستحق، وذلك هو المدعى.

قوله: الأداءِ ضرر.

قلنا: لا نسلِّم؛ وذلك لأنه محصِّل لمصلحة الثواب الجزيل، وإن كان ضررًا
[٢٧و] فهو معارَض بضرر الفقراء، ودفع الضرر / عن الفقراء أولى لعدم تقصيرهم ولا كذلك المالك؛ لأنه أخّر الأداء حتى هلك المال.[2]

قوله: المال سبب، وقد هلك.

قلنا: يفتقر إلى السبب في ابتداء الأمر لا في دوامه، ألا ترى أن الإيجاب والقبول وصيغ العقود تفيد أحكامًا وتبقى بعدها؟

أمّا قوله: لو لم تسقط الزكاة بهلاك النصاب لما وجبت.[3] وأمّا الضرر فمعارَض بضرر الفقراء وباستصحاب الواقع وبالقياس على الواقع. وأمّا القياس على المودع، فالفرق أن الواجب ههنا مطلق نصف دينار وذلك باقٍ، بخلاف المودع فإنه هالك كله، ولأنه مقصِّر هنا. والله أعلم.

[٢.٢.٣.] المسألة الثالثة: [في الملك في زمن الخيارات]

الملك في زمن الخيارات[4] ثابت للمشتري على القول المنصور في الخلاف، خلافًا لهم.

١ م – أن.
٢ ج – المال.
٣ م + قلنا: لا نسلِّم.
٤ م: الخيار.

لنا: أن البيع الصحيح موجودٌ وهو موجب للملك، أمّا الأول فبالإجماع، وأمّا الثاني فبالدوران، أمّا وجودًا ففي سائر البيعات الصحيحة، وأمّا عدمًا ففيما إذا انتفى البيع الصحيح، والدوران دليل على علية المدار للدائر.

وصورته القياسية الكاملة أن نقول: كلما كان البيع[1] موجبًا للملك فالملك ثابتٌ عملًا بالموجب، لكن البيع الصحيح موجبٌ للملك بالدوران، فيتحقق لازمه وهو الملك، وذلك هو المدعى.

فإن قيل: لا نسلِّم أن البيع الصحيح موجب للملك، وأمّا الدوران فما تفسيره؟ ولا نسلِّم موجبيته. سلَّمنا ذلك ولكن بشرط أن لا يوجد مستقل[2] بإفادة الحكم ووجد، وهو قضاء الله وقدره وحكمه وإرادته. سلَّمنا ذلك ولكن زاحمه مدارٌ آخر؛ وهو تعلق المصلحة بالملك وإرادة المكلف له ولزوم البيع، وانقضاء مدة الخيار، وزيادة رضا المشتري المدلول عليه بجزم العقد. سلَّمنا موجبية البيع الصحيح للملك ولكن لا نسلِّم ثبوته للمشتري، ثم الدوران معارض بالتخلف فيما إذا اشترى عبدًا شهد بحريته أو أرضًا شهد بوقفها أو ملكها للغير أو من يعتق عليه. سلَّمنا موجبيته ولكن في الحال ممنوع بل يفيده في المآل، وذلك كاقتضاء الجرحِ الموتَ والغرسِ الثمرةَ.

ثم ما ذكرت معارَض بوجوه:

أحدها: أنه لو ثبت الملك للمشتري لما ثبت الخيار لصاحبه؛ لكونه إبطالًا للملك عليه بدون رضاه.

الثاني: أن إعتاق البائع وبيعه وسائر تصرفاته يَنْفُذُ، ولو كان الملك ثابتًا للمشتري لما نَفَذَ.

الثالث: أن الزوائد ترجع إلى البائع بتقدير الفسخ، ولو كان الملك للمشتري لكانت جارية على ملكه فلا ترجع إلى البائع.

الرابع: لو اشترى أباه بشرط الخيار فلو ثبت الملك؛ فإمّا مع عتقه عليه، أو لا مع عتقه عليه. [و]لا سبيل إلى الأول لكونه مبطلًا للخيار وصيرورة

١ م + الصحيح.
٢ م: مستقلًا.

[٢٧ظ] الشرط[1] فاسدًا، وكون فساده مفسدًا للبيع، ولا / سبيل إلى الثاني لقوله صلى الله عليه وسلم: «من ملك ذا رحم محرم عُتِقَ عليه».[2]

الجواب:

قلنا: تفسير الدوران وكونه دليلًا على العلة[3] قد سبق في القواعد الكلية.

وأمّا قوله: ذلك بقضاء الله وقدره.

قلنا: ذلك لا يمنع الإضافة، فإن الله تعالى جعل الطاعات سببًا للثواب، والمعاصي سببًا للعقاب، مع أن الكل بقضائه وقدره.

وأمّا المزاحمة بالمصلحة فما ذكرناه سببٌ وما ذكرتموه حكمةٌ، والإضافة إلى أحدهما لا تمنع الإضافة إلى الآخر. وقد سبق بيانه في القواعد.

وأمّا إرادة المكلف فهي التي أوجبت مباشرته للبيع الصحيح فهو سبب بعيد، وما ذكرناه سبب قريب، والإضافة إلى أحدهما لا تمنع الإضافة إلى الآخر، وقد سبق أيضًا في القواعد.

وأمّا اللزوم فلا نسلم تحققه في صور[4] الدوران؛ وهذا لأن الملك ثبت في المجلس بالاتفاق مع الجواز عندنا، وكذلك الملك ثابت للمشتري في صور خيار العيب أو خيار الخلف بدون اللزوم. وأمّا زيادة الرضا فنسلم تحققها ولكن لا نسلم[5] أن شرط الخيار يقدح في ذلك، بل يدل عليه وعلى زيادة التأمل، فانتفى[6] لنفسه النظر[7] فاندفع به الضرر المحتمل.

وأمّا قوله: لماذا ثبت الملك للمشتري؟

قلنا: نحن ندعي من الابتداء ثبوت الملك[8] للمشتري في المبيع، وللبائع[9] في الثمن، ودليلهما الدوران.

---

[1] م: المشروط.
[2] الآثار لأبي يوسف، ص ١٦٤؛ مسند أحمد، ٢٠/٥؛ سنن أبي داود، العتاق ٨.
[3] م: العلية.
[4] م: صورة.
[5] ج: لا نسلّم تحققها ولا نسلِّم أن.
[6] ج: ما نفى الضرر.
[7] م: الضر.
[8] ج: تمام سبب الملك للمشتري.
[9] م: والبائع.

أمّا قوله: المقتضي يفيد الأثر في الحال أو في مآل الحال.

قلنا: في الحال بالدوران.

وأمّا قوله: النقض بما ذكر من الصور، فلا نسلِّم أن ذلك شراء بل فداء. وأمّا إذا اشترى أباه فيحصل الملك ثم العتق إذ لا عتق إلا بالملك.

ثم نقول: البيع الصحيح موجبٌ للملك، أمّا أولًا فبالإجماع نقله الغزالي[1] في **الوسيط**،[2] وأمّا ثانيًا فلأنه لو أقر بالبيع الصحيح لزمه الإقرار بالملك له. الثالث: التمليك موجود وهو موجب للملك.

أمّا قوله: لو ثبت الملك للمشتري لما تمكن البائع من الفسخ.

قلنا: نفرض الكلام فيما إذا كان الخيار للمشتري وحده، وبه يندفع السؤال الذي يليه.

أمّا قوله: ينفذ تصرف البائع فيه.

قلنا: إنما ينفذ أن لو كان الخيار لهما، ونحن نفرض الكلام فيما إذا كان الخيار للمشتري وحده.

أمّا قوله: الملك عبارة عن القدرة على التصرفات.

قلنا: لا نسلِّم، بل هو عبارة عن الموجب للقدرة، بدليل المرهون والمكاتب.

قوله: الزوائد ترجع إلى البائع على تقدير الفسخ.

قلنا: المسألة ممنوعة.

قوله: لو ثبت الملك فإذا اشترى أباه فإما[3] أن يعتق عليه.

قلنا: يعتق عليه.

---

[1] محمّد بن محمّد، الإمام زين الدّين أبو حامد الغزّاليّ، الطّوسيّ، الفقيه الشّافعيّ، حجّة الإسلام (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م)، هو صاحب المستصفى في أصول الفقه، وتهافت الفلاسفة في الفلسفة، والبسيط، والوسيط، والوجيز في الفقه وإحياء علوم الدين. تاريخ الإسلام للذهبي، ٦٢/١١.
[2] الغزالي ألّف أولًا كتاب البسيط، ثم لخصه مع زيادات، وسمّى هذا الملخص بالوسيط، وأخيرًا اختصره باسم الوجيز.
[3] م: فأبى.

قوله: يبطل حقه من الفسخ.

قلنا: يمنع ذلك.[1]

قوله: يكون الشرط فاسدًا فيفسد الملك.

[٢٨و] قلنا: وجب / أن لا يفسد تحقيقًا للعتق ومجازاةً للوالد. وهذا الدليل يتمشي في مسألة بيع الفضولي والدراهم والدنانير يتعينان. أمّا في بيع الفضولي لأنه[2] لو كان صحيحًا لثبت الملك قبل الإجازة عملًا بالموجب، وأمّا في الدراهم والدنانير فقضيةً للموجب. والله أعلم.

[٤.٢.٢.] المسألة[3] الرابعة: [في العيب]

وطء الثيب لا يمنع الرد بالعيب القديم، خلافًا لهم.

لنا: أن الوطء إلمامٌ من غير إيلامٍ، فلا يمنع الرد بالعيب قياسًا على الاستخدام، والجامع بينهما دفع الضرر الناشي من زوال ملكه عن الثمن السليم في مقابلة المبيع المعيب.

فإن قيل: ما تفسير الإلمام وعدم الإيلام؟[4] وهو منقوض بما إذا كاتبها أو أعتقها أو آجرها أو رهنها فإنه يمنع الرد. وأمّا القياس فلا نسلم استقامته في عدم المانعية؛ وهذا لأن القياس في مانعية المانع وسببية السبب قياس باطل فكذا في عدمه. وإنما قلنا: إن القياس في المانعية باطل؛ لأنه يفتقر إلى جامع، فلو كانت المانعية معللة بعلة لكانت تلك العلة معللة بعلة أخرى ويلزم التسلسل. سلّمنا ذلك ولكن الأصل إضافة الحكم إلى عدم المقتضي لئلا يلزم الترك بالمانع أو المقتضي. سلّمنا وجود المانع ولكن لا نسلّم المناسبة ولا نسلّم زوال الملك عن الثمن السليم. سلّمنا ذلك ولكن الفرق قائم، وذلك لوجوه:

أحدها: أن الفسخ يرفع الملك من أصله فيكون الوطء مصادفًا ملك الغير[5] فيكون حرامًا، وهذا بخلاف الاستخدام.

[1] ج: قلنا نعم.
[2] م: فلأنه
[3] ج – المسالة.
[4] ج: إلمام.
[5] ج: لملك الغير.

الثاني: لو ثبت الفسخ ههنا، وهو رفع الملك من أصله، لكان الوطء خاليًا عن الحد والعقر، وذلك لا يجوز كما في النظائر، ولا كذلك الاستخدام.

الثالث: أن الوطء مفوّت لمائها بخلاف الاستخدام.

الرابع: أن الوطء من المشتري يعلّق قلبها به؛ إذ الإنسان يحب سبب لذّته. وذلك مكروه عرفًا. ولأنه قد يفضي إلى الزنا، بخلاف الاستخدام.

الخامس: أن الوطء من المشتري يتضمن ابتذال الجارية واختلاف الأشخاص عليها، وذلك مكروه، ولا كذلك الاستخدام.

السادس: أن الوطء مظنة العلوق، فيكون الوطء مظنة إرقاق ولده على سبيل الاحتمال، بخلاف الاستخدام.

السابع: أن الوطء مظنة ميل الرجل، والرد مظنة الندم.

الثامن: أن الوطء يحرّمها على أصول المشتري وفروعه دون الاستخدام.

ثم ما ذكرتم معارَض بوجوه:

الأول: أن[1] الفسخ رفع للعقد من أصله فيفضي إلى الوطء الحرام وذلك ضرر، فلا يثبت بالنافي.

الثاني: أنه لو تمكن من الرد يكون وطؤه صادف ملك الغير، فإن لم يكن شبهة لزمه[2] الحد، وإن كان بشبهة لزمه المهر. وكل ذلك ضرر، وذلك باطل بالنافي.

الثالث: أن الرد ضرر بالبائع، فإن لم يكن عدم الرد ضررًا بالمشتري لا يثبت الرد عملًا بالنافي السالم، وإن كان ضررًا / ودفعُ[3] الضررِ عن البائع أولى؛ [٢٨ظ] لأن ضرر المشتري ينجبر بالأرش، وبالقياس على البكر.

الجواب:

أمّا تفسير الإلمام فالمراد منه الوطء، وأمّا الإيلام فالمراد منه ما يوجب الألم أو نقصان المالية، والوطء ليس كذلك. وأمّا النقوض فلا ترد؛ لأن المراد

[1] ج: بأن.
[2] م: لزم.
[3] ج: اندفع؛ م: فدفع.

بالإلمام الفعل الحسي، وما ذكرتم تصرفات شرعية؛ ولأنها تنقص المالية.

وأمّا قوله: القياس في عدم المانعية لا يصح.

قلنا: نحن نقيس التمكّن من الرد على تلك الصورة.

أمّا قوله: الفسخ رفع العقد من أصله.

قلنا: لا نسلِّم والدليل عليه أنهما لو اتفقا عليه لجاز، ولو كان رفعًا لما جاز لكونه متضمنًا للوطء الحرام؛ ولأنه وقع الوطء ابتداء مباحًا، فيستحيل انقلابه حرامًا بعد الفسخ. وبه خرج الجواب عن السؤال الذي يليه.

أمّا قوله: الوطء مفوّت لمائها.

قلنا: نفرض الكلام في الصغيرة أوالكبيرة التي انقطع ماؤها.

أمّا قوله: الوطء سبب لتعلّق قلبها به.

قلنا: نفرض الكلام فيما إذا كانت مكرهة. ولأن من مواضع الإجماع ما إذا وطِئت بالشبهة وتحقق الاستخدام، فإن ذلك لا يمنع من الرد مع ما ذكرتم. وبه خرج الجواب عن الفرق الذي يليه.

أمّا قوله: الوطء مظنة العلوق.

قلنا: نحن نتكلم في صورة تبيَّنا عدم العلوق بتحقق الاستبراء ومضي مدة بعد الوطء نتيقن معها عدم الحمل.

وأمّا قوله: الرد يوقع في الندم.

قلنا: إقدامه على الرد دليل عدم الميل؛ ولأن من صور الاستخدام ما إذا تحققت مقدمات الوطء، وذلك يوجب الميل.

أمّا قوله: الوطء يحرمها على أصول المشتري وفروعه.

قلنا: لا يُبالى بذلك؛ لأن أصوله وفروعه قليلون، وقد لا يكون له أصول وفروع. ثم من مواضع الإجماع ما إذا وطِئت بالشبهة مع الاستخدام أو زنت، فإن الزنا عندكم موجبٌ حرمة المصاهرة ومع ذلك لا يمنع الرد.

وأمّا النصوص العامة فقد خُصَّ عنها المقيس عليه وإنما خُصَّ للمشترك.

وأمّا الوجهان الأولان فمبنيان على أن الفسخ رفعٌ للعقد من أصله، وهو ممنوع.

وأمّا الثالث[١] فحاصله ترجيح ضرر البائع على ضرر المشتري، وهو ممنوع.

قوله: ضرر المشتري ينجبر بحصول الأرش.

قلنا: ضرر البائع في الرد ينجبر بكون الرد مانعًا من ضرر أخذ أرش النقص منه، بل نقول: البائع دلَّس، ولا كذلك المشتري.

وأمّا القياس على وطء البكر.

قلنا: قد تحقق الإيلامُ حسًّا ونقصانُ المالية؛ لأن الرغبات تقل فيها بخلاف الثيب وبخلاف حدوث عيب، فإن الوطء ليس بعيب، ولذلك لو وطئها البائع في / يده بعد البيع وقبل قبض الثمن، فإنه لا يثبت به الرد ولو كان عيبًا لثبت [٢٩و]
به الرد. وأمّا إذا تأخر الرد فتأخيره مع القدرة دليل الرضاء. والله سبحانه أعلم.

[٣.] الفصل الثالث:[٢] في تركيب النكت وإعطاءِ قانونٍ كلي يوجب أحكامَه

والإحاطة به مَلَكة تركيب الأدلة والتمييز بين صحيحها وفاسدها. وقد رتبنا مباحثه[٣] على مقدمتين[٤] وفصلين.

[٣.١.] المقدمة الأولى: في بيان المادة المطلقة للأدلة وصورتها المطلقة

فنقول: كل مركَّب فله مادة وصورة، والمادة[٥] ما منها يتركَّب الشيء، والصورة هي الهيئة الحاصلة للمجموع المركَّب، والدليل مركَّب فلا بد من مادة وصورة.

ومواد الأدلة الشرعية محصورة في الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب، على ما سيأتي بيانه في "أصول الفقه".

---

١ ج: الرابع.
٢ ج: اعلم خاتمة فصل في تراكيب.
٣ ج: رتبناها.
٤ ج: على ثلاث مقدمات.
٥ م: فالمادة.

ومواد الأدلة هي المقدمات الواقع فيها الصور وهي القوابل لها، وهي إمّا صادقة أو كاذبة.

وصور الأدلة هي الهيئات الحاصلة للمواد عند وضع الأجزاء بعضها مع بعض. وهي أيضًا تنقسم إلى الصور الصحيحة والفاسدة، يتكفل[1] ببيانها صاحب صناعة المنطق.

والدليل الصحيح هو الصادقُ مادةً الصحيحُ صورةً، وقد يزاد شرط السلامة عن المعارِض وذلك اصطلاح النظّار. وفساده بفساد المادة أو الصورة أو بفسادهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يقال: مادة الدليل القياس إذا كان الدليلُ على صدقه وصحته القياسَ، ويقال: مادة الدليل النص إذا دل النص على صدق تلك المقدمة، ويقال: مادته النصُّ والقياسُ إذا دل النصُّ على مقدمة والقياسُ على أخرى.

هذا هو الصحيح، وبه يتبين الخلل في كلام الفاضل في العلوم النظرية حيث جعل مواد الأدلة خمسًا: القياس والمدار والتلازم والتنافي والإبدال والمراد به الترديد، فإنه أهمل النص.

والمدار يرجع إلى القياس، بل هو القياس الذي جعل الدوران دليلًا على عليّة المشترك.

والتلازم ليس من مواد الأدلة، بل مادته تارة القياس وتارة النص وتارة الإجماع، وصورته القياس الاستثنائي.

والتنافي ليس من المواد بل من الصور. وحاصله راجع أيضًا إلى القياس الاستثنائي المركّب من المنفصلة.[2]

وأمّا الإبدال فهو الترديد، وهو قضية بديهية ليست من مواد أدلة أحكام الشرع أصلًا، فما ذكره بعيد عن التحقيق جدًّا.

[1] ج: ويتكفل.

[2] ج + والحملية.

اعلم[1] أن صور الأدلة في كل العلوم أو جلّها[2] قد لا تكون بالفعل واقعة / على شكل من الأشكال المنطقية، وعلى ضرب منها، ولكن لا بد وأن تكون [٢٩ظ]
بالقوة كذلك، فعليك أن تردّها إلى ما ذكرنا من الضروب والأشكال، فإن كانت الصورة مطابقة للقوانين[3] المنطقية فهي صحيحة، وإلّا فهي فاسدة.

[٢.٣.] المقدمة الثانية:[4] في كيفية تركيب الأدلة

اعلم أنه متى وجِدت صورة إجماعية أمكن إيقاع صور مختلفة في الدليل الذي إحدى مقدماته إجماعية. وبيانه هو أنّا نقول: أجمعنا على أن القصاص واجب بالمحدد، فنقول: وجب أن يجب بالمثقل بالقياس.

وصورته القياسية الكاملة أن نقول: كلما وجب القصاص بالمحدّد وجب بالمثقّل، والملزوم واقع إجماعًا، فيلزم تحقق لوازمه بالوسط وبغير الوسط، وإلّا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم، وهو محال، فيلزم وجوب القصاص بالمثقل، وهو المطلوب. ولا يرد على ذلك منع المتصلتين في الشكل الأول لوقوع الملزوم ولا بد في الأقيسة الفقهية من ردها إلى صورة[5] قياسية كاملة ضرورة أن المقدمة الواحدة لا تنتج، وهي قولهم بالقياس على تلك الصورة، فهذه صورة واحدة ومادتها الإجماع والقياس. ولك أن توقع فيها صورة أخرى فتقول: لو لم يجب بالمثقل لما وجب بالمحدد بالقياس عليه، واللازم باطل فالملزوم كذلك. وصورته القياسية تظهر بالرد إلى المتصل في الشكل الأول،[6] غير أنه يتجه عليه ذلك المنع الوارد على المتصلتين في الشكل الأول.

وطريق الدفع[7] أن نقول: المدعى أحد الأمرين وهو إمّا الحكم ههنا أو عدم الحكم ثمة. والثاني باطل فتعيَّن الأول، فالملازمة الأولى تستلزم

[1] ج + المقدمة الثانية اعلم.

[2] ج + في علم النظر. لكن في نسخة الأصل ضرب عليها.

[3] ج: البراهين.

[4] ج: الثالثة.

[5] ج: صور.

[6] ج + وصورته القياسية ما ذكرنا.

[7] ج: الواقع.

إمّا عدم الملزوم أو وقوع اللازم منضمًا إلى الملازمة الثانية، وأيّما كان يلزم أحد ما ذكرنا من الأمرين. ونقول أيضًا: الملازمة الثانية تستلزم إمّا عدم الإضافة أو الواجب ثمة منضمًا إلى الملازمة الأولى، وأيّما كان يلزم أحد ما ذكرنا من الأمرين. وإن منع المناسبة والدوران على ذلك التقدير فجوابه الضمُّ، ويلزم انتفاء المجموع؛ لانتفاء لازمه لكن المناسبة واقعة، وكذلك الدوران؛ فيلزم انتفاء نقيض المدعى، وهو المطلوب.

وهذا جواب عام عن منع التقدير. وهذه الصورة هي مثل الصورة الأولى، غير أن هذه الملازمة مركّبة من ملزوم ولازم عدميين، والأولى بالعكس ضرورة تركبها من وجوديين.

صورة أخرى في هذه المادة بعينها،[1] وهي صورة التنافي؛ وهو أن نقول: عدم وجوب القصاص بالمثقل مع وجوب القصاص بالمحدد ممّا لا يجتمعان، والثاني ثابت بالإجماع، فيلزم انتفاء الأول. / [٣٠و] والدليل على أنهما لا يجتمعان هو أن المشترك، وهو القتل العمد العدوان الصادر من الأهل المكافي للمقتول، إمّا إن كان موجبًا لوجوب القصاص أو لا، وأيّما كان يلزم عدم الاجتماع. أمّا إذا كان موجبًا فلأنه حينئذ يلزم الوجوب في فصل المثقل عملًا بالموجب، وأمّا إذا لم يكن موجبًا فلأنه حينئذ يلزم عدم الوجوب في فصل المحدد، وإلّا[2] لكان موجبًا بالدوران، والمقدر خلافه.

وعلى هذه المقدمة يتجه منع عكس نقيض المتصلة، وعلى التقريب الثاني لا يتجه، وهو أن نقول لما وجب في فصل المحدد عملًا بالنافي السالم عن المعارض فهذه صورة أخرى واقعة في تلك المادة بعينها.

صورة أخرى واقعة في تلك المادة بعينها، وهي أن نقول: عدم الاجتماع لازم لملزومين متناقضين، فيلزم عدم الاجتماع ضرورة كونه لازمًا للموجبية وعدم الموجبية، فيلزم عدم الاجتماع.

[1] م – بعينها.
[2] م: إذ لو وجب.

صورة أخرى في هذه المادة،[1] وهي أن نقول: نقيض ملزوم عدم الاجتماع ملزوم لعدم الاجتماع.

صورة أخرى: لازمُ نقيض ملزوم عدم الاجتماع ملزوم لعدم الاجتماع.

فهذه صور مختلفة واقعة في مادة واحدة، فاحكم هذه المقدمات، فإن بإحكامها يحصل ملكةُ تركيبِ الأدلة.

هذا هو الكلام في المقدمات، ولنتكلم الآن في الفصلَين.

[٣.٣.] الفصل الأول: في صور الأدلة الخاصة

وهي مختلفة:

الأولى: هي التي ذكرناها في القتل بالمثقل.

الثانية: هي أن نقول: الملك ثابت للمشتري في زمن الخيار؛ لأنه لو ثبت عدم الملك هنا فإمّا أن يثبت مع موجبية البيع الصحيح لثبوت الملك أو مع عدم الموجبية، [و]لا سبيل إلى كل واحد منهما، فلا سبيل إلى عدم الملك.

أمّا المقدمة الأولى فظاهرة، وأمّا الثانية فالدليل عليها هو أن ثبوت القسم الأول مستلزم للترك بالموجب وهو منتفٍ، فيلزم انتفاؤه. وثبوت القسم الثاني يستلزم الترك بالدوران وهو باطل، فيلزم انتفاؤه، فقد صحت المقدمتان، ويلزم من ذلك انتفاء عدم الملك، فيلزم ثبوت الملك، وهو المطلوب.

وصورته الكاملة القياسية أنه لو ثبت عدم الملك في الواقع يلزم أحد المجموعين جزمًا وما هو اللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم[2] ويعود[3] إلى القياس الاستثنائي من المتصلة، واستثناء نقيض التالي.

الصورة الثالثة: أن نقول:[4] لو لم يكن البيع الصحيح موجبًا للملك؛ فإمّا أن يثبت الملك في صورة النزاع / على هذا التقدير أو لا، وأيّما كان يلزم [٣٠ظ]

[1] م + بعينها.
[2] م – فينتفي الملزوم.
[3] م: فيعود.
[4] م – أن نقول.

ثبوت الملك في صورة النزاع في الواقع. أمّا إذا ثبت الملك على ذلك التقدير فلأن التقريب ظاهر؛ وهو الترديد في الملزوم.

فنقول: البيع الصحيح إمّا أن يكون موجبًا للملك أو لا، وأيّما كان يلزم ثبوت الملك في صورة النزاع في الواقع؛ أمّا إذا كان موجبًا فيثبت الملك في صورة النزاع عملًا بالموجب، وأمّا إذا لم يكن موجبًا فليتحقق الملزوم ضرورةَ كون عدم الموجبية ملزومًا للملك في صورة النزاع.

وأمّا إذا لم يثبت الملك في صورة النزاع على ذلك التقدير فلا يثبت في موضع الإجماع بالقياس عليه، واللازم منتفٍ، فينتفي الملزوم، فينتفي عدم الموجبية، فتثبت الموجبية، فيثبت الملك، وهو المطلوب.

وهذه الصورة أيضًا ترجع إلى القياس الاستثنائي، وفيها نظر؛ لأنه لا يلزم من عدم ملازمة الشيء لغيره ملازمةُ نقيضِه له. أو نقول: إن أردتم بقولكم: إن الملك إمّا إن كان ثابتًا على ذلك التقدير أو لا، أن الملك إمّا أن يكون لازمًا له أم لا، قلنا: نعم ولكن لا نسلِّم أنه إذا لم يكن الملك لازمًا له يكون عدم الملك لازمًا له، وسند المنع ما مر. وإن أراد به أن أحدهما لازم له فهو ممنوع، ولا برهان على ذلك أصلًا.

الصورة الرابعة: أن نقول: أحد الأمرين لازم؛ وهو إمّا ثبوت الملك ههنا، أو عدم الملك في موضع الإجماع، والثاني منتفٍ، فيتعين الأول. إنما قلنا: إنهما لا يجتمعان؛ لأن الواقع إمّا موجبية البيع الصحيح أو عدم الموجبية. أمّا إذا كان الواقع الموجبية فلأنه حينئذ يلزم ثبوت الملك هنا عملًا بالموجب. وأمّا إذا كان الواقع عدم الموجبية فلأن الواقع معه إمّا ثبوت الملك هنا أو عدمه. أمّا إذا كان الواقع ثبوته فظاهر، وأمّا إذا كان الواقع عدمه فلأنه حينئذ يلزم عدم الملك في موضع الإجماع؛ لأنه يضاف العدم إلى المشترك، وإضافة العدم إلى المشترك ملزوم للعدم في موضع الإجماع. وصحة هذه المقدمة مبنية على أن ملزومَ الملزوم ملزومٌ، وقد عرفتَ ما فيه. وهذه الصورة ترجع إلى القياس الاستثنائي من المنفصلة المانعة الخلو واستثناء نقيض أحدهما، فيتعين وقوع الآخر.

الصورة الخامسة: البيع الفاسد لا يفيد الملك؛ لأن كل ما هو مفيد للملك فهو مفيد للملك بوصف الحل والطيب دائمًا، قضيةً للدوران وقياسًا للبعض على البعض، ولا شيء من البيع الفاسد بمفيد للملك بوصف الحل والطيب دائمًا، فلا شيء من المفيد للملك بالبيع الفاسد دائمًا، فلا شيء من البيع الفاسد بمفيد للملك دائمًا. وذلك هو المطلوب.

الصورة السادسة: أن نقول: / لو ثبت الملك هنا منضمًا إلى موجبية البيع [٣١و]
لثبوت الملك بوصف الحل والطيب يلزم أحد الأمرين؛ وهو إمّا تخلفُ الموجب عن الموجب أو ثبوت الملك الموصوف؛[1] لأنه إن ترتب عليه الموجب يلزم الأمر الأول، وإن لم يترتب[2] يلزم الأمر الثاني، وما هو[3] اللازم منتفٍ، فيلزم انتفاء المجموع، لكن الموجبية ثابتة بالدوران، فيلزم عدم الملك، وهو المطلوب. وصورته الكاملة القياس الاستثنائي من المتصلة واستثناء نقيض التالي.

الصورة السابعة: أن نقول: وجوب الكفارة بالإفطار في الأكل والشرب[4] لا يجامع موجبية الإفطار بالأكل والشرب لوجوب الكفارة، بدليل التخلف عنه في اليوم الثاني إجماعًا، ولا يجامع عدم الموجبية وإلّا يلزم الترك بالدوران وهو منتفٍ. وصورته القياسية الكاملة أن نقول: كلما هو واقع فهو مجامع للأمر الواقع بالضرورة، ولا شيء من وجوب الكفارة بجامع للأمر الواقع، فليس الوجوب بواقع بالضرورة. أمّا المقدمة الأولى فبيّنة، وأمّا الثانية فلأنه غير مجامع للموجبية وعدم الموجبية، وأحدهما واقع جزمًا، فقد صدقت المقدمة الثانية، فيلزم ثبوت المطلوب.

الصورة الثامنة: ندعي أن الزكاة واجبة على الصبي؛ وذلك لأن عدم وجوب الزكاة على الصبي مع عدم وجوب الزكاة في الحلي لا يجتمعان إجماعًا، ومع الوجوب في الحلي أيضًا لا يجتمعان؛ لأن الوجوب ملزوم للإضافة إلى المشترك بالمناسبة، والإضافةُ إلى المشترك لا تجامع عدم الوجوب،

---

١ ج: الصحيح.
٢ ج + عليه.
٣ ج: كل ما هو.
٤ م: بالإفطار وبالأكل.

وإلا يلزم الترك بالعلة وهو منتفٍ. وما لا يجامع اللازم لا يجامع الملزوم جزمًا والواقع أحدهما، فيلزم الوجوب ههنا، وهو المطلوب. وصورته القياسية ما تقدم في الصورة السابعة. وإن منع المناسبة على ذلك التقدير فجوابه الضم.

الصورة التاسعة: أن الوجوب هنا لازم لملزومين متناقضين؛ لأنه لازم لعدم الوجوب ثمة إجماعًا، ولازم للوجوب ثمة؛ لأن الوجوب ثمة ملزوم للإضافة إلى المشترك والإضافة إلى المشترك ملزوم للوجوب هنا، وهو[1] لازم لملزومين متناقضين فهو واقع جزمًا ضرورةَ وقوع أحد النقيضين، ويتجه على هذه الصورة منع المتصلتين؛ لأنه لا بد وأن نقول: ملزوم الملزوم ملزوم. وصورته القياسية القياس الاستثنائي المركَّب من الشرطية المتصلة واستثناء عين المقدم.

ويمكن أن تكسى هذه المادة صور أخرى:

منها أن نقول: الحكم ههنا لازم لملزومين متنافيين.

ومنها أن نقول: لازم لأمر نقيضُه ملزومٌ له.

[٣١ظ] / ومنها أن نقول: وجد ملزوم الحكم، أو[2] انتفى لازم عدمه.

وهذه أصول صور النكت المنسوبة إلى أفاضل المتأخرين وأهل النظر، فأحكمها لتتمكن من تركيب الأدلة وحلها. والله أعلم.

[٤.٣.] الفصل الثاني: في المواد المخصوصة[3] الأدلة[4]

والكلام فيها يقتضي ذكر مآخذ جميع المسائل الخلافية من الطرفين، وذلك ممّا لا يحتمله هذا المختصَر، فلنقتصر على ذكر جملة منها مع ما ذكرناه في المسائل، وفي هذا القدر كفاية، وباستحضارها من القواعد المعطية لصورتها[5] وكيفية تقريرها تتمكن من جميع مسائل الطريقة استدلالًا واعتراضًا، ولنشرع في ذكر المواد ونسميها بالمآخذ لجملة من المسائل.

---

١ ج: وما هو.
٢ م: و.
٣ ج م – المخصوصة.
٤ م: الفصل الثاني في المواد والكلام.
٥ م: لصورها.

[٣.٤.١.١.] المسألة الأولى [في العرايا]

قال الشافعي رضي الله سبحانه عنه: بيع الرطب بالتمر لا يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرّطب إذا جف؟ قيل: نعم، فقال: لا إذن».[1] وروي أنه عليه السلام: «نهى عن بيع الرطب بالتمر، ورخص في بيع العرايا».[2] ولأن المساواة بينهما منتفية وإلّا لجاز للولي والقاضي أن يبيع كيلًا من تمر الصبي بكيل من الرطب، ولا يجوز. ولأن نقصان الرطب لازم ولهذا يتسارع إليه الفساد. ولأن الإسلام في الرطب فاسد، لأنه لازم الانقطاع في بعض فصول السنة، والكيل قد يحمل كثيرًا والكيل قد يحمل قليلًا، ولا يجوز قياسًا على سائر الإسلامات الفاسدة، وقياسًا على بيع الحنطة المقلية بالحنطة الغير المقلية، والمبلولة باليابسة، والمطبوخة بغير المطبوخة.

لهم: قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تبيعوا الطعام إلا مثلًا بمثل»،[3] والرطب تمر لقوله صلى الله عليه وسلم: «أَوَ كل تمر خَيْبَرَ هكذا؟»[4] حين أُهدي إليه رطبٌ من خيبر. وفي **العين**[5] و**الأزهري**[6] التمر حمل النخل،[7] وفي **معالم السنن**[8] التمر اسم للرطب واليابس. وإذا كان الرطب تمرًا كان النص حجة لأبي حنيفة، ولأن الإسلام فيه جائز بالنصوص المقتضية لجواز السلم، فيجوز بيع الرطب بالرطب لعدم القائل بالفصل، ولأن الرطب إن كان تمرًا وجب أن يجوز متساويًا، وإن لم يكن تمرًا يكونا مختلفي الجنس، فيجوز متفاضلًا، وبالقياس على العرايا، وعلى الثمار التي ليس لها حالة الجفاف كالكمثرى والرمان والباذنجان.

---

١ الموطأ لمالك، البيوع ٢٢؛ سنن أبي داود، البيوع ١٨.
٢ مسند أحمد، ٢/٤؛ صحيح مسلم، البيوع ٧٠.
٣ الموطأ لمالك، البيوع ٣٠؛ صحيح البخاري، البيوع ٧٨؛ صحيح مسلم، المساقاة ٧٥.
٤ الموطأ لمالك، البيوع ٢١؛ صحيح البخاري، الوكالة ٣.
٥ هو كتاب مشهور في اللغة لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت. ١٧٠هـ/٧٩١م).
٦ المقصود هو تهذيب اللغة للأزهري، هو محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت. ٣٧٠هـ/٩٨٠م).
٧ العين للخليل، ٨/١١٩؛ تهذيب اللغة للأزهري، ١٤/١١٩.
٨ هو شرح سنن أبي داود، مؤلفه أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم البستي المعروف بالخطابي (ت. ٣٨٨هـ/٩٩٨م).

[٣.٤.٢. المسألة] الثانية [في ما لم يره المشتري]

شِرى[1] ما لم يره المشتري لا يجوز، خلافًا لهم.

لنا: قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تَبِعْ مَا لَيْسَ بِيَدِكَ»[2] أي لا تشتر؛ لأن [٣٢و] البيعَ الشِّرى بالنقل. وفي **معالم السنن** وقد نهى رسول الله / صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر ثم قال: «والغرر ما طُوي عنك علمُه وخَفِيَ عليك باطنُه».[3] ولأنه لو صح لثبت الخيار الذي لا يسقط بإسقاطه قبل الرؤية حين يراه[4] لعدم الفصل، ولو كان كذلك لكان ذلك إضرارًا بالبائع. ولأنه يملك فسخه قبل الرؤية فيملك الإجازة. ولأنه لو ثبت الخيار لثبت على وجه يسقط برؤية وجه الجارية، وكفل الدابة، ورؤية أشجار البساتين من خارج، ورؤية مواضع الطي من الثياب، ولو سقط بهذه الأسباب لسقط بالاستقصاء في الاستخبار والاستطلاع. وبالقياس على ما إذا باع اللبن في الضرع، والمخ في العظم، والصوف على ظهر الغنم، والسمك في الماء، والطير في الهواء، والنوى في التمر، واللب في اللوز والجوز، والدر في الدملج، والجِذع في السقف، وبيع المنقول قبل القبض.

ولهم: العمومات المقتضية لجواز البيع على الإطلاق، وقوله صلى الله عليه وسلم: «من يشتري[5] شيئًا لم يره فهو بالخيار إذا رآه، إن شاء أخذ وإن شاء تركه».[6] ولأنه صلى الله عليه وسلم «أباح شراء القمح في سنبله».[7] ولأن نفاذ البيع مع خيار الرؤية مصلحة في حق البائع والمشتري، ولأنه لو يجز شراء ما لم يره لما جاز شراء الأعمى لعدم القابل بالفصل، وهو جائز لقوله صلى الله عليه وسلم لحبان بن مُنْقِذ وكان ضريرًا: «إِذَا اشْتَرَيْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ».[8] واشترط الخيار ثلاثة أيام. وبالقياس على نكاح ما لم يره الزوج، وكما[9] لو رأى المبيع

---

١ أي شراء.
٢ **الموطأ** لمالك، البيوع ٣١؛ **سنن أبي داود**، البيوع ٧٠.
٣ **معالم السنن** للخطابي، ٨٨/٣.
٤ م: رآه.
٥ م: من اشترى.
٦ **المصنف** لعبد الرزاق، ٤٤/٨؛ **السنن الكبرى** للبيهقي، ٢٤٠/٢.
٧ **السنن الكبرى** للبيهقي، ٤٦٣/٥.
٨ **الموطأ** لمالك، البيوع ٩٨.
٩ ج م: وعلى ما.

ثم اشتراه بعد مدة أو رأى بعض الحنطة من كوة أو رأى ظاهر الصبرة أو باع بالأنموذج. وبالقياس على شراء الفُقاع والجوز واللوز في القشرة السفلى.

[٣.٤.٣. المسألة] الثالثة [في إلحاق الزيادة بالثمن أو المثمن]

قال الشافعي رضي الله عنه: إلحاق الزيادة بالثمن أو المثمن لا يصح، خلافًا لهم.

لنا: أن الزيادة لو صارت ثمنًا لظهرت في حق الشفيع كالأصل واللازم باطل. ولأن الزيادة لو صحت إمَّا أن تصح مع بقاء العقد الأول ولا سبيل إليه؛ لأنه حينئذ لا يملك شيئًا من البيع بمقابلة الزيادة، فلا يكون ثمنًا، أو لا مع بقاء العقد الأول ولا سبيل إليه؛ لأن النكاح من صور النزاع، وإنه لا يقبل الفسخ ولا ينعقد بدون الشهود، وكذا لا يتجدد للشفيع حق الشفعة في فصل البيع. وبالقياس على الزيادة بعد الطحن أو الزرع أو عصر المشمش، وكذا في السلم، وكذا بعد عتق العبد أو تدبيره أو كتابته أو استيلاد الأمة، وكذا إذا زاد فلم[1] يقل من الثمن.

لهم: قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِۦ / مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ﴾ [٣٢ظ] [النساء، ٢٤/٤]، وقال صلى الله عليه وسلم لأم سلمة: «إن شئتِ زدتُ في مهرك وزدتُ لهن» حين قالت: «لا أرضى بمهر نسائك»، والخلاف في الزيادة في المثمن والثمن[2] والمهر سواء. ومنه أنه اشترى بعيرًا ثم لمَّا قدم المدينة زاد المشتري قيراطًا. وعلي كرم الله وجهه أجاز الزيادة في الثمن، ولولا[3] صحتُه لتمكن من الرد فيما إذا اطلع على خسران في صفقته لتعينه دافعًا للضرر، كما إذا اطلع على عيب. ولأن العقد يقبل الفسخ بتراضيهما فيقبل التغير من وصف إلى وصف، والزيادة تغيير. ولأن المفروض للمفروضة يصير مهرًا لها وكذلك الزيادة. وبالقياس على الحط بإزاء العيب،[4] وبالقياس على أخذ الرهن والكفيل بعد إبرام العقد.

---

١ م: ولم.
٢ م – والثمن.
٣ ج: "ومنه لولا"، لكن ضرب عليه في نسخة الأصل.
٤ ج: الغبن.

[٣. ٤. ٤. المسألة] الرابعة [في أن الكافر لا يملك العبد المسلم]

الكافر لا يملك العبد المسلم، خلافًا لهم.

لنا: قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء، ١٤١/٤]. قال الزهري: "مضت السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده أن لا يسترق كافر مسلمًا"،[١] والاسترقاق اتخاذه رقيقًا.

والمعقول أن إثبات الملك ثم الجبر على الإزالة ممّا لا يجتمعان؛[٢] لأن الجبر إن كان لعدم استيلاء الكافر، فعدم إثبات الملك أفضى إلى هذا الغرض، وإن لم يكن فلا يثبت الجبر بالنافي، بخلاف الملك في الرقاب فإنه شرط في العتق. ولأنه[٣] لو ثبت الملك لتمكن من أن يبيعه من كافر مثله ثم الثاني من ثالث والثالث من رابع، فيستدام الملك للكافر. وبالقياس على ما إذا تزوج الذمي بمسلمة فإنه لا يصح، كذا الكافر إذا استولى على حر مسلم أومكاتب أو مدبر أو أم ولد لا يملكه، والمحرِم إذا اشترى صيدًا أو خمرًا،[٤] أو حنفي المذهب اشترى متروك التسمية.

لهم: قوله صلى الله عليه وسلم: «أن لهم ما للمسلمين».[٥] والمعقول أنه لو لم يجز بيع العبد المسلم من الكافر لما جاز من قريبه الذي يعتق عليه لعدم الفصل. وأنه جائز لوجود المقتضي السالم عن معارضة استيلاء الكافر على المسلم. ولأن الإسلام لو كان منافيًا لابتداء الملك لكان منافيًا لدوامه، وإذا أسلم العبد وجب أن يعتق لوجود المنافي لدوامه، ولا يعتق بل يجب على المالك[٦] الإزالة. وبالقياس على الإرث. ولأنه يتمكن من بيعه فيتمكن من شرائه بالقياس عليه.

[٣. ٤. ٥. المسألة] الخامسة [في السلم الحال]

السلم الحال جائز، خلافًا لهم.

---

[١] المصنف لابن أبي شيبة، ٥١٣/٤.
[٢] ج: ممّا لا يفيد.
[٣] م: لأنه.
[٤] ج: والمسلم إذا اشترى خمرًا.
[٥] السنن الكبرى للنسائي، ٥٥/٨.
[٦] ج: عليه.

لنا: أنه صلى الله عليه وسلم رخص في السلم مطلقًا. ولأنه لو فسد لا ينقلب جائزًا بالتأجيل لارتفاع المفسد، كما إذا باع بوزن هذا الحجر ذهبًا ثم وزّنه في المجلس. وبالقياس على ما إذا شرط الأجل ثم حل في الحال / بموت أحدهما. وبالقياس على المؤجل.[١] [٣٣و]

لهم: قوله صلى الله عليه وسلم: «من أسلم فليسلم في وزن معلوم وكيل معلوم إلى أجل معلوم».[٢] ولأن النافي للسلم قائم وهو كونه بيع المعدوم، وتُرِك هذا النافي في موضع الإجماع لتعينه طريقًا إلى المقصود، هذا المعنى معدوم ههنا. وبالقياس على السلم في الأعيان كثمرة بستان بعينه.

[٣. ٤. ٦. المسألة] السادسة [في الإجارة على الشيوع]

الإجارة على الشيوع جائزة، خلافًا لهم.

لنا: قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة، ١/٥]. ولأنه لو فسدت الإجارة بالشيوع لفسدت من اثنين. ولمنع الشيوع من شريكه ولكان الشيوع الطارئ مانعًا كما في الهبة عندكم، فإنه لا يجوز من اثنين ولا يجوز من الشريك. ولأنه لو لم يجب المسمّى[٣] فإمّا أن لا يجب مهر المثل، وهو باطل إجماعًا، أو يجب والمسمّى أولى. وبالقياس على بيع المشاع وهبة المشاع فيما لا يحتمل القسمة، فكذا إذا آجره كل الدار ثم تفاسخا في النصف.

لهم: أن النافي للإجارة قائم تُرك في المقرر لكونه أقبل للانتفاع، وبالقياس على إجارة الدابة الشاردة والعبد الآبق والأرض السبخة التي لا تصلح للزراعة، وبالقياس على إجازة أحد مصراعي الباب.

[٣. ٤. ٧. المسألة] السابعة [في صريح الطلاق وكنايته]

إذا قال لها: "أنت طالق" أو "طلقتك"، ونوى الثلاث وقع ما نواه. وإذا قال: "أنا منك طالق" وقع. والكنايات كلها رواجع. والطلاق الرجعي محرم للوطء،

---

[١] ج: البيع الحال؛ م: على الحال.
[٢] صحيح البخاري، السلم ٢؛ صحيح مسلم، المساقاة ١٢٧.
[٣] م – المسمى.

خلافًا لأبي حنيفة في المسائل كلها. والدليل عليها مأخذ واحد وهو أنّا نقول: كنايات التصرفات[1] لا تزيد على صريح الألفاظ في إثبات أحكامها؛ لأن الصريح أقوى من الكناية لاستغنائه عن النية بخلاف الكناية. وكل حكم ثبت للكناية وجب أن يثبت للصريح بالقياس عليه وبل أولى.

ويلزم من ذلك الحكم في المسائل الأربع: أمّا في الأولى والثانية فلأنّا أجمعنا على أنه لو قال لامرأته: "أنت بائن" ونوى الثلاث، أو قال: "أنا منك بائن" ونوى به الطلاق الثلاث، وقع الثلاث في الصورتين. مع أن قوله: "أنت بائن" من كنايات الطلاق بالإجماع، فلو لم يثبت مثله في قوله: "أنت طالق" الذي هو صريح الطلاق إجماعًا، يلزم زيادة الكناية على الصريح في إثبات حكم الطلاق. ومذهبنا[2] خلاف ذلك.

وأمّا المسألة الثالثة فلأنّا أجمعنا على أن صريح الطلاق لا يفيد البينونة، فلو كانت الكناية مفيدة لها يلزم زيادة الكناية، وذلك منتفٍ لِما بيّنّا. وأمّا الرابعة فلأنّا أجمعنا على أن قوله: "أنت بائن" مفيد حرمة الوطء، فلو لم يكن قوله: "أنت طالق" مفيدًا لها يلزم زيادة / الكناية على الصريح، وهو منتفٍ لِما بيّنّا. [٣٣ظ]

[٣.٤.٨. المسألة] الثامنة [في بعض مسائل الزواج]

إذا طلّق زوجتَه ثلاثًا ثم مات وهي في العدة لا ترث، والبنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرُمُ على الزاني، والزنا لا يوجب حرمة المصاهرة. ونكاحُ الأخت في عدة الأخت عن طلاق بائنٍ صحيحٌ، خلافًا لهم. والدليل عليها مأخذ واحد وهو أن نقول: ملازمة إرث الزوج من زوجته إن ماتت قبله لإرثها منه لو مات قبلها ملزوم الحكم في المسائل الأربع؛ لأنها لو ثبتت يلزم الحكم فيها.

أمّا في الأولى فلأنه لا يرث منها إن ماتت قبله بالإجماع، فيكون لازم إرثها منه منتفيًا. وأمّا في بقية المسائل فلأنه لو طلق زوجته في مرض الموت ثلاثًا، وتزوج البنت المخلوقة من ماء الزنا أو أم المزني بها، أو تزوج

١ م: التصرف.

٢ م: وقد بيّنّا.

أخت المطلقة في عدتها، فنقول: الربع والثُّمن مستحق في هذه الصور للزوجة[1] إجماعًا. أمّا عندنا فللمنكوحة ثانيًا،[2] وأمّا عندكم فللأول وليس للأولى؛ لأنّا نتكلم على تقدير لزوم إرثه منها للزوم[3] إرثها منه وهو لا يرثها بالإجماع، فيلزم عدم إرثها، لانتفاء لازمه، فيتعين أن يكون مستحقًّا للمنكوحة ثانيًا، فيلزم صحة النكاح، لانعقاد الإجماع على أن النكاح الفاسد لا يوجب الإرث إجماعًا، فعلم أن الملازمة ملزومة للحكم في المسائل وهي ثابتة؛ لأنها إذا ورثت منه يلزم قيام الزوجية؛ لأنها لو لم تكن قائمة لانصرف[4] الربع والثُّمن إلى غيرها لقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ﴾ [النساء، ١٢/٤]. وإذا انصرف إلى غيرها لا تستحق هي شيئًا بالإجماع، فيلزم من إرثها منه قيام الزوجية، فيلزم إرثه منها لو ماتت قبله لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾ [النساء، ١٢/٤] فصح ما ادعينا أن الملازمة ملزومة للمدعى من الأحكام وأنها ثابتة، ويلزم من ذلك المطلوب.

[٣.٤.٩. المسألة] التاسعة [في ظهار الذمي]

ظِهارُ الذمي صحيح، والمرأة لا تلي النكاح.[5] والدليل عليهما مأخذ واحد، وهو أن وجوب الكفارة عند العود من لوازم مظاهرة الزوج من الزوجة، ويلزم من ذلك الحكم في المسألتين، والدليل على الملازمة قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة، ٣/٥٨]. الله تعالى أوجب التحرير على الزوج المظاهِر إذا عاد في جميع الصور لعموم الآية، فثبتت الملازمةُ، ويلزم من ذلك الحكم في المسألتين.

أمّا في المسألة الأولى فلتحقق الملزوم، وأمّا في المسألة الثانية فلأنّا أجمعنا على أن الذمية إذا زوّجت نفسها من الذمي ثم ظَاهَرَ عنها لا يلزمها الكفارة. أمّا عندنا فلانتفاء الزوجية، وأمّا عندكم فلعدم صحة ظهار الذمي،

١ ج: للزوج.

٢ م: ثانيًا.

٣ ج – لزوم.

٤ ج: لصْرف.

٥ م: خلافًا لهم.

ويلزم من عدم وجوب الكفارة عدمُ الزوجية؛ لانتفاء لازمها، ويلزم من ذلك عدمُ صحة النكاح ؛ / لانتفاء لازمه؛ لأن النكاح الصحيح مفيدٌ للزوجية، فصحّ ما ادعينا. [٣٤و]

[٣. ٤. ١٠. المسألة] العاشرة [في الثيب الذمي الزاني]

الثيِّبُ الذمي إذا زنا رُجِم، والجلد مع النفي يجتمعان.

لنا: فيهما مأخذ واحد؛ وهو أن كل من وجب عليه جلد مئة يجب عليه تغريبُ عامٍ؛ لأن بعض من يجب عليه جلد مئة يجب عليه تغريب عام لقوله صلى الله عليه وسلم: «البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام»،[1] ولقوله صلى الله عليه وسلم: «على ابنك جلد مئة وتغريب عام»،[2] فثبت أن بعض من يجب عليه جلد مئة بسبب الزنا يجب عليه تغريب عام، فيكون الكل كذلك قياسًا للبعض على البعض، ويلزم من ذلك الحكم في المسألتين.

أمّا في الذمي الثيب فلأنه لا يجب عليه تغريب عام بالإجماع فلا يجب عليه جلد مئة لما ذكرنا، وتقريرها بعكس النقيض أو بطريق[3] انتفاء اللازم فيجب عليه الرجم؛ لانعقاد الإجماع على وجوب أحدهما، وأمّا في المسألة الثانية فظاهر.

وقد تم الكلام في الفن الثالث، وهو علم الخلاف والمناظرة، وقد أعطيناك قوانين كليةً وجزئيةً تتمكن بإحكامها وإتقانها في هذه الصناعة تمكنًا معطيًا مَلَكة وضع الأدلة ونظم طريقة على مذهب من شِئت من الأئمة. وذلك هو الغاية المطلوبة من هذا الفن، وذلك بعد أن تحصل[4] للنفس به مَلَكة إدراك المنوع الدقيقة، وأخرى فاضلة شريفة؛[5] وهي أن لا نقول إلا الصحيح ولا نسمع إلا الصحيح. والله الموفق.[6]

[1] الموطأ لمالك، الحدود ٦؛ صحيح البخاري، الشهادات ٨؛ صحيح مسلم، الحدود ١٢.
[2] صحيح البخاري، الصلح ٥؛ صحيح مسلم، الحدود ٢٥.
[3] ج: لظهور.
[4] ج: تحصيل.
[5] ج: وتحصيل ملكة فاضلة وهي.
[6] م: والله الموفق وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله عليه وسلم.

[علم أصول الفقه]

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليمًا[2]

الفن الثالث:[3] علم أصول الفقه

والكلام فيه مرتَّب على مقدمة وأبواب وخاتمة. أمَّا المقدمة ففي إفادة[4] تصورات وتصديقات متعلقة بهذا الفن[5] لا بد من تقديمها. وأمَّا الأبواب ففي قواعد هذا الفن، والخاتمة في لواحق لم تتضمنها القواعد.[6]

أمَّا المقدمة

ففيها فصلان: الأول: في التصوّرات الضرورية لهذا الفن، الثاني: في التصديقات الواجب تقديمها.

[١.] الفصل الأول: في التصوّرات

فنقول: الفقه هو العلم بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية لمحصِّلها بالنظر عن طرقها التفصيلية. وغيرُه من الحدود مختل.

والمراد بالعلم القدرُ المشترك من العلم والظن.

وأصل الشيء: ما منه الشيء ذهنًا أو خارجًا.

والفقه: هو الفهم.

---

١ م + وهو حسبي.

٢ ج م – صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليمًا.

٣ ج م: الفن الرابع.

٤ ج – إفادة.

٥ ج – متعلقة بهذا الفن.

٦ ج – والخاتمة في لواحق لم تتضمنها القواعد.

وأصول الفقه: جملة الطرق الكلية للفقه، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية
[٣٤ظ] / حال المستدل.

والطريق: هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضيًا إلى العلم أو الظن بالحكم الشرعي.

والنظر: استحضار أمر أو أمور معلومة أو مظنونة أو مسلّمة مصوّرة أو مصدّق بها سترتبة ترتيبًا خاصًّا لتحصيل ما فُقد من نوعه.

والعلم وجداني التصور، وكذا الظن وهو رجحان أحد الاعتقادين، وهو غير اعتقاد الرجحان؛ فالأول إمّا ظن صادق أو كاذب، والثاني إمّا علم أو جهل أو تقليد.

والدليل: هو المفيد للعلم التصديقي.

والأمَارة: هي التي تفيد الظن.

والحكم الشرعي: هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرًا أو وضعًا.

والاقتضاء إمّا للوجود؛ وهو الإيجاب إن كان مع الجزم، أو للندب إن لم يكن، أو للعدم وهو التحريم إن كان مع الجزم، أو للكراهية إن لم يكن.

والتخيير: هو الإباحة.

والتعريف يتناول السببية والمانعية وأمثالهما.

فإن قيل: الحكم حادث؛ لأنه صفة فعل العبد، ولأنه يقال: حل وطء المرأة بعد حرمته، وتعليله بالسبب الحادث. وأيضًا يخرج عنه السببية والمانعية وإتلاف الصبي والصحة والبطلان. وفيه تردد لكلمة "أو".

قلنا: نمنع كونه صفة فعله بل هو متعلَّقه، والتعلق والمتعلَّق حادثان، والمتعلِّق قديم، والقول المتعلق ليس بصفة للمتعلق، وهو جواب عن الثاني والثالث. وأمّا السببية والمانعية فهو داخل تحت الوضع. وأمّا وجوب الضمان على الصبي فمعناه خطاب الولي وهو مكلف.[1] وصحة البيع هي إباحته للانتفاع،[2]

[1] م: فمعناه خطاب المكلف.

[2] م: إباحة الانتفاع.

والبطلان حرمته. وأمّا "أو" فنعني به أن تعلّق الخطاب إن كان أحد التعلقات كان حكمًا شرعيًّا، وإلا فلا.

وفي المتعلِّق تقاسيم خمسة معطية لتصوّرات:

الأول: هو أن الخطاب المحدود إن كان مقتضيًا للترجيح؛ فإن رجح وجود الفعل وكان مع المنع من الترك فمتعلقه الواجب، وإن لم يكن مع المنع فمتعلقه المندوب، وإن ترجح العدم وكان مع المنع من الفعل فمتعلقه المحرَّم، وإن لم يكن مع المنع فهو المكروه، وإن كان مستويًا فهو المباح، وإلا فهو خطاب الوضع.

والواجب: هو الذي يُذَمُّ شرعًا تاركُه مطلقًا لتركه. وهو الفرض.

والمندوب: هو ما يُحْمَدُ فاعلُه شرعًا لفعله ولا يُذم تاركه. ويسمّى سنة.

والحرام:[1] هو الذي يُذَمُّ شرعًا فاعلُه لفعله.

والمكروه: هو الذي يُحْمَدُ تاركُه شرعًا لتركه ولا يُذَمُّ فاعلُه لفعله.

والمباح: هو المأذون شرعًا في فعله وتركه من غير حمد ولا ذم.

الثاني: للمعتزلة[2] أن المكلف العالم بحال الفعل القادر عليه إن كان له فعله فهو الحسن وإلّا فهو القبيح. وقيل: الحسن: هو الواقع على صفة تؤثر في استحقاق المدح، والقبيح: هو الموصوف بصفة تؤثر في استحقاق الذم. وهما للمعتزلة، وقد زيفهما الإمام [الرازي] وتزييفه ضعيف. وعلى رأينا الحسن: ما لم يَنْهَ عنه الشرعُ بعد وروده، والقبيح: ما نَهَي عنه بعد وروده.

/ **الثالث:**[3] الحكم إمّا أثر أو مؤثر، كسببية الزنا فللّه سبحانه في الزاني حكمان، [٣٥و]
والمراد به سببية تعلّق الخطاب القديم، وبه يندفع ما أورده الإمام [الرازي].[4]

[1] م: والمحرم.

[2] م - للمعتزلة.

[3] ج: تنبيه. وهو الصواب.

[4] في هامش الأصل: تنبيه: اعلم أنه دليل الحكم به إمّا أثر أو مؤثر كسببية الزنا فللّه تعالى في الزاني حكمان، والمراد به سببية تعلق الخطاب القديم به، وبذلك يندفع ما أورده الإمام.

الرابع:[١] الفعل إمَّا صحيح أو فاسد، وإمَّا مجزيٌّ أو غير مجزيٍّ. فالصحيح في العبادات عند المتكلمين: الموافق للأمر وجب القضاء أو لم يجب، وعند الفقهاء: ما أسقط القضاءَ، وفي المعاملات: ما ترتب أثره عليه. والباطل: ما يقابلهما.

ولا فرق بين الفاسد والباطل عندنا. والإجزاء هو الأداء الكافي في سقوط[٢] التعبد به. وقيل: هو عبارة عن سقوط القضاء. وهو فاسد؛ لأنا نعلل سقوط القضاء بالإجزاء، وإنما يوصف الفعل بالإجزاء إذا أمكن وقوعه على وجهين كالصلاة.

الخامس:[٣] العبادة المفعولة في وقتها المحدود مؤداة، وفعلها فيه أداء إن لم يسبقه الإتيان به مختلا، وإلَّا كان إعادة، والمفعولة خارج وقتها المحدود قضاء. فإن ظن أنه لا يعيش يضيق عليه وقت الواجب الموسّع، فإن عاش إلى آخر الوقت وأتى به فهو قضاء أو أداء؟ فيه خلاف. والمعتبر في كون العبادة قضاء ليس هو وجوب أدائها بل انعقاد سبب وجوب أدائها، بدليل وجوب قضاء الصوم على الحائض.

السادس:[٤] الموجب للفعل إن كان سالمًا عن المعارض إمَّا مطلق أو مقيد فهو العزيمة، وإلَّا فهو الرخصة.

[٢.] الفصل الثاني: في التصديقات

وفيها مسائل:

[١.٢. المسألة] الأولى: [في الحسن والقبح]

هو[٥] أن الحسن والقبيح في الأفعال الاختيارية قد يُراد بهما الملائمة والمنافرة الطبيعيتان، وقد يُراد بهما كونهما صفة كمال أو صفة نقص، وهما

---

١ م: الثالث.

٢ م: في سقوط.

٣ م: الرابع.

٤ م: "الخامس". ذكر القسم الثالث في نسخة ج تحت عنوان "تنبيه"؛ لذلك يوجد فيها خمسة أقسام. وهو الصواب.

٥ م: هي. وهو أفضل.

عقليتان بهذا التفسير. وقد يُراد بهما كونهما متعلّق المدح والذم عاجلًا، والثواب والعقاب آجلًا، وهما شرعيان عندنا، وعقليان عند المعتزلة. ثم قالوا: الحسن أو القبيح العقليان إمَّا أن يكونا معلومين بضرورة العقل أو بنظر العقل، أو لا يكون معلومًا بهما بل بالشرع الدال على قبحه بالنهي أو على حسنه بالأمر.

لنا: أن أفعال العباد إمَّا إيجابية أو اتفاقية، وأيّما كان فلا حسن ولا قبيح. بيان الأول أن العبد إن لم يكن قادرًا على الفعل والترك فظاهر، وإن كان قادرًا عليهما فرجحان الفاعلية على التاركية إن لم يتوقف على مرجح أصلًا فهو الاتفاق، وإن توقف ولا يكون ذلك المرجح من العبد ولا شيء منه -وإلا لزم الدور أو التسلسل وهما محالان- فتعين أن يكون من غيره، ويجب الفعل عند ذلك المرجح، وإلا لَما كان تامًّا، فيلزم الإيجاب. وبيان الثاني ظاهر الاتفاق.[١] وفيه نظر أمَّا أولًا فلأنَّا نمنع الاتفاق على أن لا مدح ولا ذم على الواجب بالتفسير المذكور وليس هذا من باب الجبر، وأمَّا ثانيًا فلأنه تبطل بأفعال / الله تعالى. [٣٥ظ]

وأمَّا الخصم فيعارض بوجوه:

الأول: أن قبح الظلم وحسن الصدق معلوم بضرورة العقل، فإن البرهمي يدرك ذلك، وعلة قبحه الظلم بالدوران.

الثاني: أنه لولا اختصاص الفعل بصفة تقتضي الوجوب، وإلا لزم الترجيح من غير مرجح.

الثالث: هو أنه لولا تحسين العقل وتقبيحه لحسن من الله تعالى كل فعل حتى إظهار المعجزة على يد الكاذب، وفيه إلباس. ولَما قبح من الله الكذب، وهو يرفع الوثوق بوعده ووعيده.

الجواب: قلنا: لا نسلِّم أن الحسن والقبيح معلوم بضرورة العقل في شيء من الصور بتفسير تعلّق الثواب أو العقاب. والأمثلة كلها ميول ونفارات طبيعية ولا نزاع فيها.

---

١ م: بالاتفاق.

قوله: لولا اختصاص الفعل بالصفة الموجبة للوجوب[1] لزم الترجيح من غير مرجح.

قلنا: ممنوع،[2] وإنما يلزم ذلك أن لو انحصر المرجح في صفة الفعل.

وعن الثالث: لا نسلِّم صدق الملازمة، وإنما يلزم ذلك أن لو لم نجزم بعدم وقوعه، فإنه لا يلزم من حسن الشيء وقوعه.

وعن الرابع: أنه يلزمكم في الكذب المتضمن لنجاة نبي أو ولي، وإذا بطل الحسن والقبح العقليان فلا يجب شكر المنعم عقلًا، ولا حكم للأشياء قبل الشرع.

واعلم قد تبين فساد أدلة المعتزلة في هذه المسألة. وأمّا الأدلة من طرفنا فهي أيضًا ضعيفة، قد ذكرنا في **شرح المحصول** جميع ما قاله أصحابنا في هذه المسألة وبيّنا ضعف الكل.

فالحاصل أنه ليس لأحد في هذه المسألة دليل يعول عليه، فمن أراد الاستقصاء في هذه المسألة فليراجع شرحنا **للمحصول**.

والأصحاب سلّموا الحسن والقبيح العقليين، ثم بيّنوا فساد الفرعين المذكورين، ونحن لا نختار ذلك.

[٢.٢. المسألة] الثانية: [في شكر المنعم]

شكر المنعم غير واجب عقلًا، خلافًا لهم.

لنا: أنه لو تحقق الوجوب قبل البعثة لعُذب تاركه، واللازم باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء، ١٧/١٥]، نفى التعذيب إلى غاية البعثة، فينتفي الوجوب. ولأنه لو وجب الشكر فإمّا أن يجب لا لفائدة، وهو باطل لانتفاء لازمه أو لكونه عبثًا، أو لفائدة وهو باطل؛ وذلك لأنه إمّا أن تكون عائدة إلى المشكور وهو محال، أو إلى الشاكر وهو إمّا جلب منفعة

١ م: بصفة تقتضي الوجوب وإلا.
٢ م: نمنع.

وهو باطل لعدم وجوبه عقلًا، أو لكونه مقدورًا بدون الشكر، أو دفع مضرة وهو باطل لأنه إمّا عاجل أو آجل؛ الأول باطل لكونه محض التعب العاجل، والثاني باطل لأن الشكر مظنة التبعية في الآخرة لكونه تصرفًا في ملك الغير بغير إذنه أو لكونه غير موافق لجلاله، فلا وجوب جزمًا.

واعلم أن التمسك بالآية لا يفيد إلا الظن، والمسألة علمية.

وأمّا المعقول فضعيف لتوجه المنوع على مقدماته، ولا جواب عنها بل مقدماتُه دعاوي مجردةٌ، ودلالة الآية ظنية.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يجب لكونه شكرًا؟ سلّمنا ذلك لكن لا يجوز أن
/ يجب لا لفائدة. [٣٦و]

قوله: إنه عبث.

قلنا: ذلك من أصلنا. ولم لا يجوز أن يجب لكونه شكرًا؟[1] سلّمنا ذلك لكن لم لا يجب لدفع ضرر الخوف آجلًا؟

قوله: إنه يحتمل تلك الأضرار.

قلنا: هي مرجوحة، فإن المواظبة على الطاعة أسلم من الإعراض. ثم نقول: لا وجوب شرعًا[2] بعين النكتة،[3] فلا وجوب شرعًا وعقلًا، وذلك باطل.[4]

وما ذكرتم معارَض بوجهين: أحدهما: أن وجوبه معلوم بالبديهة، وثانيهما: أن وجوب الشكر والنظر متلازمان إجماعًا لكن النظر واجب عقلًا،[5] وإلا أفضى إلى إفحام الأنبياء عليهم السلام، فالشكر واجب عقلًا لتحقق ملزومه.

الجواب عن الأول: أن التقسيم حاصر قطعًا.

قوله: إن كونه عبثًا من أصلنا.

قلنا: ولكن نسلِّم لكم في هذه المسألة.

١ ج م – ولم لا يجوز أن يجب لكونه شكرًا.
٢ م: شرطًا.
٣ م: شرعًا بالنكتة.
٤ م – وذلك باطل.
٥ م – لكن النظر واجب عقلًا.

قوله: المواظبة أسلم حالًا.[١]

قلنا: بالنسبة إلى من يسرُّهُ الشكر ويسوءُه الكفر.

قوله: لا وجوب شرعًا بالنكتة.

قلنا: المدعى هو أنه لو صح القول بالحسن والقبيح العقليين لما وجب شكر المنعم عقلًا ولا شرعًا، فقد صح ذلك لما ذكرنا من الدليل.

واعلم أن السؤال قوي، وهذا الجواب ضعيف.

أمّا قوله: وجوب الشكر معلوم بالبديهة.

قلنا: بالنسبة إلى من يسرّه الشكر.

قوله: لو وجب النظر شرعًا لزم الإفحام.[٢]

قلنا: لا نسلِّم؛ وذلك لأن استقرار النبوة وثبوتها لا يتوقف على نظره، وما ذكرتم يلزمكم في الوجوب العقلي.

[٢.٣.] المسألة الثالثة: في حكم الأفعال الاختيارية قبل الشرائع

وهي مباحة عند معتزلة البصرة وبعض الحنفية، ومحرمة عند معتزلة بغداد وبعض الإمامية وأبي علي بن أبي هريرة[٣] من الشافعية. والمختار الوقف وهو اختيار الأشعري،[٤] وهو مفسَّر بأنَّا لا ندري تارة وبالوقف[٥] أخرى.

---

[١] ج: آجلًا.

[٢] م: إفحام الأنبياء.

[٣] هو الحسن بن الحسين الإمام الجليل القاضي أبو علي بن أبي هريرة أحد عظماء الأصحاب ورفعائهم المشهور اسمه، الطّائر في الآفاق ذكره. قال فيه الخطيب وقد ذكره في **تاريخ بغداد**: الفقيه القاضي كان أحد شيوخ الشافعيين، وله مسائل في الفروع محفوظة وأقواله فيها مسطورة، وتفقه على ابن سريج وأبي إسحاق المروزي، ومات في شهر رجب سنة خمس وأربعين وثلاث مئة. **طبقات الشافعية الكبرى** لابن السبكي، ٣/٢٥٧.

[٤] هو عليّ بن إسماعيل أبو الحسن البصريّ المتكلّم (ت. ٣٢٤هـ/٩٣٥م)، صاحب التّصانيف في الكلام والأصول والملل والنّحل. وكان معتزليًا، ثمّ تاب من الاعتزال. وصعد يوم الجمعة كرسيًّا بجامع البصرة ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأنّ الله لا يُرى بالأبصار، وأنّ أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب معتقد الرّدّ على المعتزلة، مبيّن لفضائحهم. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٧/٤٩٤.

[٥] م: وبعدم الحكم.

لنا: أنه لو تحقق الحكم قبل الشرع فإمّا أن يكون مجهولًا أو معلومًا، لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم التكليف بالمحال. ولا سبيل إلى الثاني؛ وذلك لأنه لو كان معلومًا فإمّا بالشرع أو بالعقل، لا سبيل إلى الأول بالفرض، ولا سبيل إلى الثاني لِما بيّنا من بطلان التحسين والتقبيح العقليين، فلا حكم.

للقائلين بالإباحة: أنه انتفاع خالٍ عن أمارات المفسدة، فيلزم الإباحة قياسًا على الاستظلال بحائط الغير والاستنارة بنوره. ودليل عليّة الأوصاف الدورانُ، والمراد بالمفسدة ذات أمارة، ولأن المآكِل اللذيذة خلقت مع إمكان أن لا تُخلق كذا، فهو لغرض وهو انتفاعنا، فيلزم الإذن في الانتفاع؛ لأنه من لوازم المقصود.

ولأصحاب الحظر: أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه ورضاه، فيحرم قياسًا على الشاهد.

[٣٦ظ] وللفريقين: أن الحكم بعدم الحكم / متناقض؛ ولأنه إمّا أن تكون[١] محرمة أو لا، وأيّما كان فهو المطلوب.

والجواب عن الأول: منع حكم الأصل عقلًا ومنعُ عليّةِ الأوصاف وعليّة الدوران.

وعن الثاني: منع خلقها لغرض، ومنع الحصر واستلزامه الإذن.

وعن حجة أصحاب الحظر: الفرق؛ وهو تضرر[٢] الشاهد.

وعن الأول لنفاة الوقف: أنَّا إنما نسلب الأحكام الخمسة الشرعية لا غير فلا تناقض، وعن الثاني منع الإباحة على تقدير عدم الحرمة.

[١.] الباب الأول: في اللغات

وفيه مباحث:

[١.١.] الأول: [في أن الكلام مشترك بين اللفظ والمعنى]

الكلام عندنا مشترك بين اللفظ والمعنى القائم بالنفس.

---

[١] م: لأنها إمّا أن تكون.

[٢] ج: تصور.

وحدُّه: المؤلَّف من الحروف المسموعة المتميزة[1] المتواضع عليها إذا صدرت من قادر واحد في زمن واحد.

والمراد بالحروف أصالة أو تقديرًا، وهذا يقتضي أن تكون كل كلمة كلامًا، وهو خلاف اصطلاح النحاة،[2] وكون كل كلمةٍ مركبةً وهو باطل بلام التمليك. والصواب أن يقال: الكلمة: كل لفظة مفردة دلت بالاصطلاح على معنى. والكلام: المركَّب من كلمتين بالإسناد الحكمي.

[١.٢.] الثاني: [في دلالة اللفظ على المعنى]

دلالة اللفظ على المعنى إن كان بالذات فهو مذهب عباد،[3] وإن كان بالوضع كله من الله سبحانه وهو[4] مذهب أبي الحسين[5] وابن فورك، أو بالوضع كله من البشر وهو مذهب أبي هاشم،[6] أو الابتداء فقط من الناس وهو مذهب قوم، أو عكسه وهو مذهب أبي إسحاق الإسفرائيني. والكل محتمل سوى مذهب عباد؛ وذلك لأنه لو كانت ذاتية لما اختلفت بالنواحي والأمم، واللازم منتفٍ.

له: لولا الدلالة الذاتية، وإلّا لزم الترجيح من غير مرجح.

جوابه: الإرادة القديمة المخصصة لذاتها على القولين.[7]

دليل إمكان التوقيف جواز خلق علم ضروري في ناس بأن واضعًا وضع هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني. ودليل احتمال التوقيف أن يضع واحد أو جمعٌ

١ ج: المشمرة.
٢ الكلام عند النحاة هو لفظ مفيد يصح السكوت عليه. لذلك يجب أن يؤلف من كلمتين على الأقل.
٣ هو عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي.
٤ م: فهو
٥ هو محمد بن عليّ بن الطَّيِّب، أبو الحسين البصري المعتزلي، (ت. ٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، صاحب المصنفات الكلامية. كان من فحول المعتزلة، كان فصيحًا متفنّنًا، حلو العبارة، بليغًا. صنّف **المعتمد في أصول الفقه** وهو كبير، وكتاب **شرح الأصول الخمسة**، و**كتاب الإمامة**، وتنبّه الفضلاء بكتبه واعترفوا بحذقه وذكائه. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٩/٥٦١.
٦ هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهّاب، أبو هاشم بن أبي عليّ البصريّ الجبّائيّ (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م)، نسبة إلى قرية من قرى البصرة. هو وأبوه من رؤوس المعتزلة. وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما. توفّي هذا في شعبان ببغداد. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٧/٤٤٤.
٧ ج: القوانين.

الألفاظ بإزاء المعاني، ثم يفهم الغير بالإشارة كالوالد مع الولد، وهما يدلان على احتمال التوزيع.

للتوقيف قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة، ٢/٣١] والأفعال والحروف كذلك لعدم القائل[1] بالفصل،[2] وقوله تعالى: ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾ [النجم، ٥٣/٢٣] سيق للذم، وقوله تعالى: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ﴾ [الروم، ٣٠/٢٢] أي لغاتكم بالنقل،[3] ولأنها لو كانت اصطلاحية لارتفع الأمان عن اللغات.

وللاصطلاح قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [إبراهيم، ١٤/٤]، ولأنه لو كان توقيفًا فإمّا أن يخلق علمًا ضروريًا في العاقل بأن الله سبحانه وضع اللفظ بإزاء المعنى وهو باطل، وإلا لصار العلم بالله ضروريًا. أو في غير العاقل / وهو أيضًا باطل. أو لا يخلق علمًا ضروريًا، فيفضي [٣٧و] إلى التسلسل.

الجواب: لمَ لا يجوز أن يكون المراد من العلم الإلهام إلى وضعها؟ سلّمنا ذلك ولكن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، والله سبحانه موجدها.[4] سلّمنا ذلك ولكن المراد من الأسماء السمات وهي العلامات.

وعن الثاني: ذمهم على التسمية واعتقاد الإلهية.

وعن الثالث: أنها تحمل على مخارج الحروف أو القدرة عليها.

وعن الرابع: أنه لا يستدعي تقدم الاصطلاح بدليل الوالد،[5] ولا نسلّم توقف التوقيف على البعثة بل ذلك بخلق العلم الضروري على ما مر. ولم لا يجوز أن يخلق بأن واضعًا وضع؟

١ في نسخة الأصل تكرار.
٢ ج: بالفرق.
٣ م + ولأن الاصطلاح يقتضي إلى التسلسل فتعين التوقيف.
٤ م: يوجدها.
٥ م + لا نسلم أنه يفضي إلى التسلسل بل يحصل كما يحصل بتعليم الوالد الولد. وعن الخامس: لا نسلّم أنه يرتفع الأمان وذلك لأنه لو غير لاشتهر واللازم منتفٍ.

والحق أن مذهب الأشعري ظاهر من الآية، ويمكن الجواب عن هذه الكلمات،[١] وقد ذكرناه في الشرح مبسوطًا. فإن ادعى الأشعري القطع فلا سبيل إليه، وإن ادعى الظن فالآية دالة عليه، هذا هو الحق.

[١.٣.] الثالث: [في الحكمة في جعل الألفاظ معرّفات دون الإشارات والأفعال]

الحكمة في جعل[٢] الألفاظ معرّفات دون الإشارات والأفعال كونها أحسن؛ لكون الحروف كيفيات تعرض لأصوات عارضة للهواء الخارج بالنفس الضروري الممدود من قبل الطبيعة دون تكلف اختياري؛ ولأنها أفيد[٣] لوجودها عند الحاجة وعدمها عند الاستغناء؛ ولأنها أعم دلالة.

[١.٤.] الرابع: [في عدم وجوب لفظ لكل معنى]

لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ؛ لأن المعاني لا نهاية لها.[٤] فلو وجب أن يكون لكل معنى لفظٌ فإمّا أن يكون لكل واحدٍ واحدٍ أو لجملة منها؛ الأول باطل لإفضائه إلى عدم تناهي الألفاظ، والثاني باطل لأنه إمّا أن يوضع لجملة غير متناهية؛ وهو باطل لاستحالة التخاطب منا به، أو لجملة متناهية وذلك لا يوجب الاستغراق، وفيه نظر.

ثم نقول: إن كان المعنى في محل الحاجة فقد وضع له اللفظُ للداعي السالم عن المعارض وإلا احتمل. وليس الغرض من وضع اللفظِ المفردِ إفادةُ معناه المفرد للجاهل بتصوره، وإلّا لزم الدور، بل إفادة معناه المركّب ولا دور. دلالة[٥] اللفظ على المعنى الذهني أوّلًا، ثم على المعنى الخارجي بدليل تغير التسمية عند تغير المعانى الذهنية.

[١.٥.] الخامس: [في وجوب معرفة العربية]

معرفة العربية واجبة لتوقف معرفة شرعنا عليها، وذلك إمّا بالعقل

---

[١] م: الآيات.
[٢] ج: كون.
[٣] ج: أولى.
[٤] م + والألفاظ متناهية.
[٥] ج: ودلالة.

ولا سبيل إليه في اللغات، أو بالنقل إمّا تواترًا أو أحادًا، أو بالاستدلال بالمقدمتين النقليتين على عموم الجموع المعرفة. وفيها إشكالات.

أمّا التواتر فلأنه يتعذر دعواه في أشهر الألفاظ كلفظة الجلالة والصلاة لاختلاف الناس في مدلولهما؛ ولأن شرطه استواء الطرفين والواسطة ولا يعلم ذلك. ولأن الرواة لم يكونوا معصومين / عن الغلط والسهو والكذب، لأنهم لم يُعَدَّلُوا، وقدح بعضُهم في البعض بالكذب. [٣٧ظ]

وأمّا الآحاد فلا يفيد إلا الظن، فيلزم كون دلالة ألفاظ القرآن كلها ظنية وذلك باطل إجماعًا،[١] ولأنهم لم يسلموا عن الطعن، وقد طَعَنَ في **كتاب سيبويه**[٢] الكوفيون والمبرد، ونُقِل عن رؤبة (ت. ١٤٥هـ/٧٦٢م)[٣] وأبيه[٤] أنهما كانا يرتجلان اللغة، وخلاعة الأصمعي مشهورة. وذكر ابن جني[٥] في **كتاب الخصائص**[٦] طعن هؤلاء الفضلاء بعضهم في بعض. فقد انجرح الرواة.

وأمّا الاستدلال[٧] فإنما يصح أن لو لم يصح التناقض على الواضع، وذلك إنما يكون أن لو كان الواضع هو الله سبحانه ولم يتحقق.

وجوابها: أن العربية على قسمين: مقطوع به ومظنون. أمّا الأول فتثبت به العلميّات، وأمّا الثاني فتثبت به الظنيّات، ثم يثبت العمل[٨] بالظن بالإجماع، ويثبت كون الإجماع حجة بالقسم الأول.

---

[١] م: خلاف الإجماع.
[٢] هو كتاب مشهور في اللغة العربية لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، المشهور بسيبويه (ت. ١٨٠هـ/٧٩٦م)، وطبع في خمسة مجلدات بتحقيق عبد السلام هارون في القاهرة.
[٣] هو رؤبة بن العجّاج (ت. ١٤١-١٥٠ه) التّميميّ الرّاجز من أعراب البصرة. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٨٦١/٣.
[٤] م: ابنه.
[٥] ابن جنّي: عثمان بن جنّي، أبو الفتح الموصلي النّحوي اللّغوي (ت. ٣٩٢هـ/١٠٠٢م) صاحب التّصانيف. كان ابن جني مملوكًا روميًا لسليمان بن فهد الأزديّ. لزم أبو الفتح أبا عليّ الفارسي وتبعه في أسفاره حتى أحكم العربية، وصنّف في حياته، وسكن بغداد، وأقرأ بها الأدب. وصنّف اللّمع وكتاب سر الصّناعة، وكتاب **شرح تصريف المازني**، وكتاب **التلقين في النحو**، وكتاب **التعاقب**، وكتاب **الخصائص**، وكتاب **المذكر والمؤنث**، وكتاب **المقصور والممدود**، وكتاب **إعراب الحماسة**، وكتاب **المحتسب في شواذ القراءات**. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٧١٥/٨-٧١٦.
[٦] كتاب مشهور في النحو وفلسفة اللغة لابن جني.
[٧] م + بالمقدمتين.
[٨] ج م: وجوب العمل.

واعلم أن القاعدة صحيحة لكن ما وَفِى بها الإمام [الرازي] ولم يتأت ذلك؛ لأنه أثبت الإجماع بألفاظ ليست من القسم الأول.

[٢.] الباب الثاني: في تقسيم دلالة الألفاظ

وذلك من وجوه:

الأول: اللفظ إمّا دال بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام. وقد سبق بيانها مع ما يتصل بها في "علم المنطق" فلا حاجة إلى الإعادة.

الثاني: اللفظ ومعناه إمّا أن يتحدا أو يتكثرا، أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى، أو بالعكس.

والأول إمّا أن يكون المعنى جزئيًا أو كليًا، فإن كان جزئيًا فهو إمّا المضمر أو العلم، وإن كان كليًا فإمّا أن يكون حاصلًا في موارده بالتسوية فهو المتواطئ، وإلا فهو المشكك.

والثاني: هو الأسماء المتباينة تفاصلت مفهوماتها أو تواصلت.

والثالث: هو الأسماء المترادفة.

والرابع: وهو أن يتحد اللفظ ويتكثر المعنى؛ فإمّا أن يكون قد وضع أولًا لمعنى ثم نقل عنه إلى الثاني، أو وضع لهما معًا.

والأول إن لم يكن النقل لمناسبة فهو مرتجل، وإن كان لمناسبة فإمّا أن يكون في المعنى الثاني أظهر أو لا يكون. والأول يسمى منقولًا إن كان الناقل هو الشارع، ويسمّى شرعيًا، أو العرف ويسمّى عرفيًا، وإن لم يكن في الثاني أظهر سمّي بالنسبة إليه مجازًا؛ وله[1] أنواع: منها المستعارة وهو للمشابهة.

وإمّا أن يكون اللفظ موضوعًا لهما وضعًا واحدًا سمّي بالنسبة إلى المعنيين مشتركًا، وبالنسبة إلى كل واحد[2] مجملًا.

---

١ ج: فله.

٢ ج + منهما.

واعلم أن هذا التقسيم ذكره الإمام [الرازي] في سائر كتبه، وتبعه صاحبُ **الحاصل**،[1] وهو كثير النفع غير أنه متداخل الأقسام، وهو خلل في التقاسيم.

قال الإمام: الأقسام الثلاثة الأول / مشتركة في عدم الاشتراك، فهي نصوص. [٣٨و]

وأمّا الرابع فهو على ثلاثة أقسام: المتساوي[2] الدلالة على المعنيين وهو المجمل، الراجح[3] في أحدهما وهو الظاهر، والمرجوح[4] مؤول.

فالنص والظاهر يشتركان في رجحان الدلالة إلا أن النص راجح مانع من النقيض، والظاهر راجح غير مانع من النقيض، والقدر المشترك هو المحكم. والمجمل والمؤول يشتركان في عدم الرجحان إلا أن المؤول مرجوح، والمجمل ليس كذلك، والقدر المشترك هو المتشابه.

واعلم أن مدلول اللفظ إمّا معنى أو لفظ. والأول قد سبق بأقسامه. والثاني إمّا أن يكون المدلول مفردًا أو مركبًا، وعلى التقديرين فإمّا دال أو غير دال.

واللفظ إمّا جامد أو مشتق، فلنتكلم في الاشتقاق والمشتق وأحكامه.

أمّا الأول فقد قال الميداني:[5] "هو أن تجد بين اللفظين تناسبًا في المعنى والتركيب فترد أحدهما إلى الآخر" وهو مختل، بل الاشتقاق "هو رد أحد اللفظين إلى الآخر عند وجدان التناسب في المعنى والتركيب".

والمشتق هو الفرع المردود، والمشتق منه هو الأصل المردود إليه.

قال الإمام [الرازي]: وأركانه أربعة: اسم موضوع لمعنى، وثانيها: شيء آخر له نسبة إلى ذلك المعنى، وثالثها: مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الأصلية، ورابعها: تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط أو حركة فقط

---

١ هو كتاب **الحاصل** لتاج الدين الأرموي (ت. ٦٥٣هـ/١٢٥٥م)، وهو مختصر **المحصول** للفخر الرازيّ.

٢ ج: الأول المتساوي.

٣ م: والراجح.

٤ ج: الثاني المرجوح المؤول.

٥ هو أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري المتوفى بنيسابور سنة ٥١٨هـ/١١٢٤م. نقل الرازي هذا الكلام عنه. **المحصول** للرازي ٢٠٧/١. ولعل المؤلف أخذه منه.

أو فيهما معًا. وكل واحد من هذه إمّا بالزيادة أو بالنقصان أو بهما، فهذه تسعة أقسام. الأول: زيادة الحرف، الثاني: نقصان الحرف، الثالث: زيادة الحرف ونقصانه، الرابع: زيادة الحركة، الخامس: نقصانها، السادس: زيادتها ونقصانها، السابع: زيادة الحرف والحركة، الثامن: نقصانهما، التاسع: زيادتهما ونقصانهما معًا. ثم قال: فهذه هي الأقسام الممكنة، وعلى اللغوي طلب أمثلتها.

قوله: "فهذه هي الأقسام الممكنة" ليس كذلك، بل الأقسام الممكنة التي لا مزيد عليها خمسة عشر: الأول: زيادة الحركة، الثاني: زيادة الحرف، الثالث: زيادتهما معًا، الرابع: نقصان الحركة، الخامس: نقصان الحرف، السادس: نقصانهما معًا، السابع: نقصان الحركة مع زيادتها، الثامن: نقصان الحركة مع زيادة الحرف، التاسع: نقصان الحركة مع زيادتهما معًا، العاشر: نقصان الحرف مع زيادته، الحادي عشر: نقصان الحرف مع زيادة الحركة، الثاني عشر: نقصان الحرف مع زيادتهما معًا، الثالث عشر: نقصانهما / معًا مع زيادتهما معًا، الرابع [٣٨ظ] عشر: نقصانهما مع زيادة الحركة فقط، الخامس عشر: نقصانهما معًا مع زيادة الحرف فقط. فهذه هي الأقسام التي لا يمكن الزيادة عليها. وأمّا أمثلتها فقد ذكرناها في شرحنا **للمحصول**، فلتطلب منه.

واعلم أن الإمام [الرازي] استعمل في ذكر الأركان لفظة "الاسم" في المشتق والمشتق منه، وصوابه أن يستعمل "اللفظ" بدل "الاسم" ضرورة أن من جملة المشتقات الأفعال. والله أعلم.

[أحكام المشتق]

وله أحكام:

الأول: المشتق لا يدل على خصوصية الماهية؛ فالأسود يدل على أنه ذات قام به السواد، وأمّا ماهية ما قام به السواد فلا دلالة عليها[١] [وإلا لكان في] قولنا "الأسود جسم" تكرار.[٢]

١ م + وإلا لكان.

٢ ج م: فلا دلالة عليها وإلا لكان قولنا الأسود جسم تكرار. وهو الصواب.

الثاني: هو أن المشتق لا يصدق بدون المشتق منه، خلافًا للجبائي[١] في العالمية والقادرية؛ وذلك لأن المشتق منه جزء من المشتق، وصدق الكل بدون الجزء محال، وفيه نظر.

الثالث: صدق المشتق في الدوام مشروط بدوام أصله، خلافًا لابن سينا.[٢]

لنا: أنه يصدق بعد الضرب أنه ليس بضارب، ولأنه يصدق في الحال، فيصدق جزؤه فلا يصدق ضارب لأنه نقيضه.[٣]

فإن قيل: لا نسلِّم أنه يصدق "ليس بضارب"، وحال الإفراد غير التركيب، والتناقض ممنوع، وهو معارض بأن الضارب من له الضرب، وهو أعم من الحال بدليل صحة التقسيم. ولأن النعت[٤] إذا كان بمعنى الماضي لا يعمل، فيصدق بدونه. ولأنه لو شرط ذلك لما صدقت المصادرُ السيالة.

لا يقال: الكلام اسم للحرف الأخير أو نستثني هذه[٥] إذ لا تصدق حقيقة؛ لأن الأول والثاني خلاف الإجماع. وعن الثالث أنها إمّا إن كانت حقائق أو مجازات، وأيّما كان يلزم وجود الحقيقة؛ ولأن المؤمن صادق مع الخلو عن المشتق منه.

أجاب عن الأول أنه ضروري بجزئيه وهذا فاسد بل ذلك في ثبوت المجموع. وعن الثاني أنهما نقيضان عرفًا. وعن الأولى أنه باطل بتقسيمه إلى الحال والمستقبل، وعن الثانية أنه باطل بالمستقبل؛ لأنهم يقيمونه مقام المستقبل، وعن الثالثة اشتراط الجزء الآخر[٦] والإجماع ممنوع، والمؤمن المذكور مجاز ويبطل بالمستيقظ والكافر.

١ محمد بن عبد الوهّاب بن سلّام أبو عليّ الجبّائيّ البصريّ. (ت. ٣٠٣هـ/٩١٦م) شيخ المعتزلة. كان رأسًا في الفلسفة والكلام. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٧٠/٧.

٢ ج + وفيه نظر. | هو العلامة الفيلسوف أبو علي البلخي صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق. هو صاحب كتاب **الشفاء** و**القانون**. **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٥٣١/١٧.

٣ قال الرازي في **المحصول** (٢٤٠/١): لنا أن بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب، واذا صدق ذلك وجب أن لا يصدق عليه أنه ضارب. بيان الأول أنه يصدق عليه أنه ليس بضارب في هذه الحال، وقولنا ليس بضارب جزء من قولنا ليس بضارب في هذه الحال، ومتى صدق الكل صدق كل واحد من أجزائه، فإذن صدق عليه أنه ليس بضارب.

٤ ج م: اسم الفاعل.

٥ ج م: أو هذه نستثني.

٦ ج: الأخير.

الرابع: المعنى القائم بالمحل[١] يشتق له منه اسم إن كان ذا اسم، ولا يشتق لغير محله منه اسم، خلافًا للمعتزلة.

لنا: الاستقراء.

ولهم: أن الضرب قائم بالمضروب ولا يسمى ضاربًا.

أجيب بأنه التأثير وهو قائم بالضارب.

ردَّ بأن التأثير ليس زائدًا على وجود الأثر، وإلا لكان إمَّا قديمًا أو حادثًا وهما محالان. وجوابه: أن هذا التسلسل في الآثار.

[٣.] الباب الثالث: في المرادفة[٢] والمؤكّدة وأحكامهما

الأول الألفاظ[٣] المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد.

والمؤكِّدة هي المقوية لما فُهِم من الأول وهو يفيد وحده، بخلاف التابع.

[٣٩و] وله أحكام: الأول: أنه واقع، خلافًا لقوم. دليله الاستقراء. وهو / إمَّا من واضع واحد أو أكثر. وفائدته التوسع في التعبير والتمكن من البديع والقوافي.

وقيل: هو خلاف الأصل لكونه تعريفًا للمعرّف، ويجوز إبداله بمرادف[٤] آخر، وقد يكون أحدهما أجلى فيصير شرحًا لغيره.

والتأكيد إمَّا بنفس الشيء أو بغيره. وهو إمَّا بالمفرد أو بالمثنى أو بالجمع أوالمختص بالجمل كإنّ واخواتها.

وأنكره الملحدة، والجواز معلوم بالضرورة، والوقوع بالاستقراء.

[٤.] الباب الرابع: في اللفظ المشترك

وقد مر تعريفه. وله أحكام:

---

[١] بالمحل.

[٢] م: المترادفة.

[٣] ج: الأول المرادفة الألفاظ؛ م: الأول في المترادفة وهي الألفاظ.

[٤] م: بمترادف.

من أحكامه: أنه ممكن إمَّا من قبيلتين فظاهر، وإمَّا من قبيلة واحدة فلأنه تابع للغرض، وقد يكون الغرض الإبهام.

ومنهم من أوجبه لكون المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية؛ ولأن اللفظ العام واجب في اللغات كلها كالوجود وهو نفس الماهية.

وجوابه: منع المقدمتين، ثم ذلك لا يوجب الاستيعاب؛ لأن شيئًا منها لم يوضع لما لا نهاية له لاستحالة تعقلنا لها دفعة واحدة. وعن الثاني المنع.

ومنهم من أحاله لكونه لا يُفهم المعنى المعيّن، وهذا باطل بأسماء الأجناس والمشتقات.

ومنهم من أنكر الوقوع.

ودليلنا تردد الذهن بين المعاني عند سماع القرء وغيره.

ولا يوضع المشترك للنقيضين لخلوه عن الفائدة. ومعانيه إمَّا متناهية أو متواصلة. وهو إمَّا أن يكون أحدهما جزءًا من الآخر أو صفة. والأكثر من قبيلتين.

ومنها: استعمال المفرد منه في كل واحد واحد من معانيه جائزٌ عند الشافعي رضي الله عنه والقاضي أبي بكر[١] وأبي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار،[٢] ولم يجوّزه أبو هاشم وأبو الحسين والكرخي.[٣] والمانع إمَّا القصد أو الوضع.

---

[١] هو محمد بن الطّيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر ابن الباقلاني البصري، (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٣م)، صاحب التّصانيف في علم الكلام. سكن بغداد، وكان في فنه أوحد زمانه. وكان عارفًا بعلم الكلام، صنف في الرّدّ على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهميّة. وذكره القاضي عياض في **طبقات الفقهاء المالكيّة**، فقال: هو الملقب بسيف السّنّة ولسان الأمّة، المتكلّم على لسان أهل الحديث وطريق أبي الحسن الأشعريّ. وإليه انتهت رياسة المالكيّين في وقته. وكان له بجامع المنصور حلقة عظيمة. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٦٣/٩.

[٢] عبد الجبّار بن أحمد الهمذانيّ القاضي، (ت. ٤١٤هـ/١٠٢٥م)، شيخ المعتزلة، وصاحب التّصانيف. عاش دهرًا طويلًا، وكان فقيهًا شافعيّ المذهب. توفّي بالرّيّ في ربيع الآخر، وقيل: توفي سنة خمس عشرة. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٢٥٤/٩.

[٣] أبو الحسن الكرخي شيخ الحنفية بالعراق. اسمه عبيد الله بن الحسين بن دلال. (ت. ٣٤٠هـ/٩٥٢م)، وكان علّامة كبير الشأن، أديبًا بارعًا، انتهت إليه رياسة الأصحاب، وانتشر تلامذته في البلاد. وكان عظيم العبادة والصلاة والصوم، صبورًا على الفقر والحاجة. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٧٤٣/٧-٧٤٤.

احتجّ الإمام [الرازي] عليه بأن اللفظ إن لم يكن موضوعًا للمجموع فاستعماله فيه لا يجوز، وإن كان فإن استعمل في المجموع فقط فهو استعمال في بعض مفهوماته أو فيه وفي أفراده؛ وذلك محال لاستلزامه الجمع بين النقيضين.

واعلم أن ما ذكره فاسد؛ وذلك لأنه دليل في غير محل النزاع، ولأنّا نمنع لزوم اجتماع النقيضين، وسند المنع أن ذلك إنما يلزم إذا لم يكن مستعملًا في كل فرد فرد وفي المجموع.

والحق أن الواضع ما وَضَعَ إلا بإزاء كل واحد واحد على البدل، وأمّا بإزاء الجميع فلا، ولا يجوز استعماله فيه.

وللمجوّز قوله تعالى: ﴿يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب، ٥٦/٣٣]، و﴿يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّماوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الحج، ١٨/٢٢]، وقول سيبويه:[١] "الويل[٢] دعاء وخبر".

وجوابه: أن "يصلون" فيه ضمير الجمع. وعن الثاني: أن العطف بمنزلة تكرير الفعل. وعن الثالث: أنه بيان لكونه مشتركًا.

ومن أحكامه: أن احتمال الاشتراك مرجوح؛ / لأنه لو لم يكن مرجوحًا لما [٣٩ظ]
حصل الفهم دون الاستفسار أو القرينة في الألفاظ كلها، واللازم باطل.

وهو جائز الوقوع في كلام الله تعالى والحديث خلافًا لقوم، بدليل وقوعه في قوله تعالى: ﴿عَسْعَسَ﴾ [التكوير، ١٧/٨١]، و﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة، ٢٢٨/٢].[٣]

لنا:[٤] أن الخطاب إمّا لا للإفهام، وهو عبث، أو للإفهام وهو إمّا بدون البيان وهو تكليف بالمحال، أو مع البيان المقرون فيلغو المشترك، أو غير المقرون وهو تجهيل للمكلف.

---

١ هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الفارسيّ، إمام النّحو، حجّة العرب، المعروف بسيبويه، وقد طلب الفقه والحديث مدّة، ثمّ أقبل على العربيّة، فبرع وساد أهل العصر، وألّف فيها كتابه الكبير الذي لا يدرك شأوه فيه. **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٣٥١/٨.

٢ م: ويل له.

٣ "القرء" مشترك بين الحيض والطهر، و"عسعس" مشترك بين الإقبال والإدبار.

٤ م: له.

وجوابه: على رأينا أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وعلى أصل المعتزلة سيأتي إن شاء الله تعالى.

[٥.] الباب الخامس: في الحقيقة والمجاز

وفيه مسائل:

[٥.١.] الأولى: [في اشتقاق لفظ الحقيقة]

أن[١] الحقيقة مشتقة من الحق وهو الثابت؛ لأنه قسيم الباطل. وهذا الوزن قد يكون للفاعل كالعليم، وقد يكون للمفعول كالجريح. والمجاز مشتق من الجواز بمعنى الإمكان أو العبور وهو مَفْعَلٌ.

[٥.٢.] الثانية: في حدَّي الحقيقة والمجاز

أمّا الحقيقة: فهي اللفظة المستعملة في معنى وُضِعَتْ له في أصل التخاطب، وهي تعُمُّ الحقيقةَ اللغويةَ والشرعيةَ والعرفيةَ.

والمجاز: هو اللفظ المستعمل في معنى لم يوضع له في أصل التخاطب لعلاقة بينه وبين الموضوع. وهما مجازان بحسب الوضع اللغوي، حقيقتان باعتبار الاصطلاح.

والحقيقة اللغوية موجودة؛ لأن هنا ألفاظًا وضعت لمعان واستعملت فيها. وأمّا العرفية فهي ممكنة، وذلك ظاهر، وواقعة.[٢] وذلك إمّا من جهة العموم كتخصيص الدابة بذوات الأربع وكالغائط، وإمّا من جهة الخصوص كالاصطلاحات التي للعلماء.

والحقيقة الشرعية أنكرها القاضي أبو بكر[٣] مطلقًا، وأثبتها المعتزلة مطلقًا. والحق أنها مجازات لغوية.

---

١ م + اعلم أن.

٢ ج، م: وأما العرفية فهي ممكنة وواقعة.

٣ وهو القاضي أبو بكر الباقلاني.

لنا: أنه لو لم يكن مجازات لغوية لما كان القرآن عربيًّا كله، واللازم باطل لقوله تعالى: ﴿أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾ [يوسف، ١٢/٢].

فإن قيل: النكتة تدل على أنها مستعملة فيما كانت العرب تستعملها فيه وهو باطل اتفاقًا. سلَّمنا ذلك ولكن الملازمة ممنوعة. وبيانه: أن الإفادة وإن لم تكن عربية غير أن الكلمة كانت تستعملها العرب، ولأنها قلائل، فلا يخرج القرآن بسببها عن كونه عربيًّا، وذلك كالثور الأسود[١] والقصيدة الفارسية. سلَّمنا ذلك ولكن لا نسلم انتفاء اللازم. وأمَّا الآيات فلا تدل عليه؛ وذلك لأن القرآن اسم للكل، وللبعض بدليل أن الحالف يحنث بقراءة بعض القرآن؛ ولأنه يصح أن يقال: هذا كل القرآن أو بعضه؛[٢] ولأن سورة يوسف سمَّاها الله سبحانه قرآنًا.

ودليلُ عدمِ كونِه عربيًّا كله اشتمالُه على "المشكاة" وهي حبشية، [٤٠و] و"الاستبراق" / و"السجيل" وهما فارسيان. ثم هو معارض بأنها معان حادثة فلا بد لها من أسامٍ حادثة، ولأن الإيمان في اللغة التصديق، وفي الشرع فعل الواجبات، لأن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البينة، ٩٨/٥]، والدين هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾ [آل عمران، ٣/١٩]، والإسلام هو الإيمان، وإلا لَما كان مقبولًا لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران، ٣/٨٥] ولأن "قاطع الطريق يخزى، والمؤمن لا يخزى"، فقاطع الطريق ليس بمؤمن وهو مصدق دل[٣] على أنه للأعمال، ولأن الصلاة في اللغة هي الدعاء، وفي الشريعة الأركان.

والجواب عن قوله: الدليل يقتضي استعمالها فيما وضعت العرب.

قلنا: بل المدعى أعم من ذلك.

قوله: الإفادة وإن لم تكن عربية ولكن اللفظة عربية.

---

١ م: الأبيض، لعله هو الصواب.

٢ ج م: يصح أن يقال لبعض القرآن قرآن.

٣ م: وصدق ذلك دليل.

قلنا: إنما تصير اللفظة عربية من جهة دلالتها باعتبار دلالتها بذلك الوضع.

قوله: تلك الألفاظ قلائل.

قلنا: نعم، ولكن تخرجه[١] عن كونه عربيًّا كله، وتلك الصور مجازات، ولهذا يقال: أسود إلا كذا،[٢] وأمَّا[٣] بالإجماع على وحدة القرآن. والوجوه معارَضة بما يقال في كل سورة أنها من القرآن، وأمَّا تلك الألفاظ فلأنها من باب توافق اللغات كالصابون.[٤]

قوله: الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ حادثة.

قلنا: لم لا يجوز الاكتفاء بالمجاز؟

قوله: الإيمان في الشرع هو فعل الواجبات.

قلنا: ممنوع. وأمَّا الآية فلا يمكن أن يكون ذلك عائدًا إلى الكل لوحدته وتذكيره.

وأمَّا قوله: قاطع الطريق غير مؤمن.

قلنا: معارض بقوله: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا﴾ [الحجرات، ٤٩/٩]، وبقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة، ٥٨/٢٢] والصلاة مجاز لغوي في الأركان.

ثم نقول: النقل على خلاف الأصل؛ لأن الأصل بقاء الوضع، فنقول: الأسماء الشرعية موجودة، والأفعال بالتبع، وأمَّا الحروف فلا.

وصيغ العقود إنشاءاتٌ لا إخباراتٌ؛ لأنها إن كانت إخباراتٍ وكانت كاذبةً فيلغو[٥] أو صادقة لكل،[٦] وحينئذ إمَّا أن يتوقف وجود مفهوماتها عليها فيدور، أو لا يتوقف وهو خلاف الإجماع.

---

١ ج م: ولكن يخرج عن كونه.

٢ م + القرآن اسم للكل وللبعض، قلنا: للكل بالإجماع.

٣ م − أما.

٤ ج: أمَّا تلك الألفاظ قلنا إنها عربية توافق تلك اللغات كالصابون.

٥ م: فتلغو

٦ م − لكل.

[٥.٣. المجاز في المفرد والمركب]

واعلم أن المجاز في مفردات الألفاظ أو في مركّبها. أمّا في المفرد فظاهر، وأمّا في المركب ففي الإسناد وهو عقلي.

واستعمال المجاز واقع بدليل لفظة الأسد وغيرها.

وجهات المجاز كثيرة، والمذكور في **المحصول** اثنا عشر.[1]

والمجاز يتوقف على العلاقة بلا خلاف وعلى السمع فيه خلاف.

وهو جائز الوجود في كتاب الله تعالى، خلافًا لابن داود.[2]

لنا: قوله / تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف، ١٨/٧٧]. [٤٠ظ]

له: أنه لو وجد لكان متجوزًا؛ ولأنه لا ينبئ بنفسه فيكون إلباسًا.

وجوابه: أن أسماء الله تعالى توقيفية ولا إلباس مع القرينة.

والداعي إلى المجاز إمّا اللفظ أو المعنى، أو كل واحد منهما، وهو على خلاف الأصل؛ لأنه لو تجرد عن القرينة فإمّا أن يحمل على الحقيقة أو على المجاز، أو عليهما، أو على أحدهما، أو لا على واحد منهما. والأقسام الأخيرة[3] باطلة فيتعين الأول. ولأن احتمال المجاز إن[4] ساوى الحقيقة لكانت النصوص كلها مجملة،[5] ولتعذر فهم المعنى من اللفظ واللازم باطل.

[٥.٤.] تنبيه [في خلو اللفظ عن المجاز والحقيقة]

يجوز خلوُّ اللفظ عن الحقيقة والمجاز، ويجتمعان باعتبارين، وتنقلب الحقيقة مجازًا وبالعكس، ولكل مجازٍ حقيقةٌ من غير عكس، وفيه نظر.

وتتميز الحقيقة عن المجاز بنص الواضع أو بتحديدهما. وعلامة الحقيقة: المبادرة إلى الذهن، والتعرية عن القرينة. وهما[6] علامة المجاز والتعليق على المحال والأعمال[7] في المهجور.

١ انظر: المحصول للرازي، ١/٣٢٢-٣٢٧.
٢ م + الظاهري.
٣ ج - الأخيرة.
٤ ج م: لو.
٥ م: محتملة.
٦ م: وضدهما. وهو الصواب.
٧ ج م: الاستعمال.

تنبيهان: الأول: في تعارض احتمالات لفظية، [والثاني]: تفسير حروف تمس الحاجة إليها.[1]

الأول: قال الإمام [الرازي]: هي خمسة: احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص. والاقتضاء ليس فيه احتمال مخل بفهم المعنى من اللفظ،[2] وقد أخلّ بالتقييد المقابل والإطلاق،[3] ويمكن ردها إلى المجاز والاشتراك[4] لا غير، غير أن مقصود الباب هو معرفة رجحان أحد المتعارضين ولا يحصل هذا[5] بذلك.

ثم نقول:[6] الاشتراك مرجوح بالنسبة إلى الأربعة. والمجازُ والإضمار والتخصيص خيرٌ من النقل. المجازُ والإضمار متساويان لاحتياجهما إلى القرينة. والتخصيصُ خيرٌ من المجاز. التخصيصُ خيرٌ من الإضمار. ولا يرد على هذا ما قاله الإمام [الرازي]: إن الأمور المخلة بالفهم تسعةٌ. فيزيد "التعارض"؛ لأن هذه التسعة ليس جريان[7] التعارض فيها من احتمالين[8] لفظيين.[9] وقد بيّنا ذلك في شرحنا **للمحصول** بيانًا شافيًا، فليطلب منه.

واعلم أن الاشتراك خير من النسخ، والتواطؤ خير من الاشتراك.

الثاني: في تفسير حروف تحتاج إليها.

منها: "الواو" العاطفة للجمع المطلق لا للترتيب لوجوه:[10]

أولها: إجماع النحاة من الكوفيين والبصريين على ذلك، حكاه[11] أبو علي الفارسي.[12]

١ م - وتفسير حروف تمس الحاجة إليها.
٢ ج م: والاقتضاء ليس دليلًا لفظيًا.
٣ ج م: للإطلاق.
٤ ج م + والنقل.
٥ ج م - هذا.
٦ ج م: فنقول.
٧ م: من باب.
٨ م: بين احتمالين.
٩ ج: ليس جميعها من باب التعارض سلمنا احتمالين لفظيين.
١٠ هكذا في ج، م، لكن في نسخة الأصل "لوجهين"، (لعله من خطأ الناسخ؛ لأنه لا يطابق ما بعده.
١١ ج: قاله.
١٢ الحسن بن أحمد بن عبد الغفّار، أبو علي الفارسي الفسوي النّحوي (ت. ٣٧٧هـ/٩٨٧م)، صاحب التصانيف، ولد بفسا، وقدم بغداد وسكنها، وأخذ عن علمائها كالزّجّاج، وأبي بكر السّرّاج، وأبي بكر مبرمان، وأبي بكر الخيّاط، ودخل الشام وأقام بطرابلس، ثم بحلب، وخدم سيف الدولة، ثم رجع إلى بغداد، وأقبل على التصنيف، وعلت منزلته في النحو حتى فضّله بعض تلامذته على المبرّد. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٨/٤٣٨.

وثانيها: يقال: تقاتل زيد وعمرو، ويتعذر ههنا الترتيب. والأصل في الكلام الحقيقة فيكون حقيقة في غير الترتيب، فلا يكون حقيقة في الترتيب، وإلا يلزم الاشتراك، وهو باطل.

وثالثها:[1] أنه يقال: جاء زيد وعمرو بعده، وعمرو قبله، ولو أفاد الترتيب يلزم التكرار[2] في أحدهما والتناقض في الثاني.

احتج المخالف بإنكار الرسول صلى الله عليه وسلم على القائل: «ومن عصاهما فقد غوى» ملقِّنًا «ومن عصى الله ورسوله فقد غوى»،[3] ولأنه لو قال لغير الممسوسة: / "أنت طالق وطالق" لا يلحقها إلا واحدة، ولولا الترتيب للحقها ثنتان، كقوله: "أنت طالق طلقتين". [٤١و]

وجواب الأول: أن الإفرادَ أدخلُ في التعظيم فلهذا أنكر. وعن الثاني: أن قوله: "وطالق" ليس تفسيرًا للأول، فطلقت بالأولى، بخلاف قوله: "أنت طالق طلقتين".

ومنها: "الفاء" وهي للتعقيب بالإجماع.

و"في" للظرفية تحقيقًا أو تقديرًا، وقول الفقهاء إنها للسببية باطل؛ لأنه لم يقل به أحدٌ من أئمة اللغة.

قيل: "من" لابتداء الغاية وللتبعيض ولتبيين الجنس. والحق أنها للتبيين؛ لأنه المشترك دفعًا للاشتراك.

وأما "إلى" فلانتهاء الغاية. وقيل: هي مجملة بين استدخال الغاية وإخراجها، وهو باطل؛ لأن النقيضين لا يوضع لهما اسم واحد، بل إن كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية حسًّا لم تدخل، وإلَّا دخلت.

"الباء" للتعدية في اللازم، وفي المتعدي للتجزئة، وهو ضعيف لإنكار ابن جني ذلك، وقوله حجة في اللغة.

---

[1] هكذا في ج م، لكن في نسخة الأصل "ثانيها" لعله من خطأ الناسخ.

[2] م: التكرير.

[3] أخرجه مسلم بلفظ «أَنَّ رَجُلًا خَطَبَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: مَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ رَشَدَ، وَمَنْ يَعْصِهِمَا، فَقَدْ غَوَى، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ". قَالَ ابْنُ نُمَيْرٍ: فَقَدْ غَوِيَ».

"إنما" للحصر، نقله صاحب الأزهري[1] ولقولهم: "وإنما العزة للكاثر". وللاستدلال بأن "إن" للإثبات و"ما" للنفي. فيه نظر. وإذا تعذر الحصر حُمِلَ على المبالغة.

[٥.٥.] خاتمة

لا يجوز من الله سبحانه أن يريد باللفظ خلافَ الظاهر من غير بيان، خلافًا للمرجئة.

لنا: أن ذلك مهمل وهو على الله محال.[2] والدلائل النقلية لا تفيد اليقين؛ لأنها موقوفة على ظنون تسعة، والموقوف على المظنون مظنون. أمَّا الأول لتوقفها على نقل اللغة مع احتمال التغير، وعلى عدم الاشتراك، وعلى الإعراب والتصريف المعهودين في زمنه صلى الله عليه وسلم، وعلى عدم النقل، وعلى عدم المجاز، وعلى عدم الإضمار، وعلى عدم التخصيص، وعلى عدم النسخ، وعلى عدم التقديم والتأخير، وعلى عدم المعارض العقلي الذي هو راجح على النقل لكونه أصلًا له. وأمَّا الثاني فظاهر. نعم إذا احتفت بالقرائن أفادت اليقين.

واعلم أن الخطاب إن دل على الحكم بلفظه حمل على المفهوم الشرعي أوّلًا، ثم على العرفي، ثم على اللغوي، ثم على المجاز. وثبوت حكم المجاز لا ينافي إرادة الحقيقة، خلافًا للكرخي؛ وذلك لأن المقتضي لإرادة الحقيقة قائم ولا مانع، فيثبت إرادتها. والله أعلم.

[٦.] الباب السادس: في الأوامر والنواهي

[٦.١.] الأمر

[٦.١.١.] المسائل اللفظية

أما الأوامر ففيها مسائل:

---

[1] هو محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي. انظر: تهذيب اللغة للأزهري، ١٠٧/٥.

[2] ج م + وفيه نظر.

[٦.١.١.١.١.] الأولى: [في أن لفظة الأمر حقيقة في القول]

لفظةُ الأمر حقيقةٌ في القول[1] بالاتفاق. وقيل: إنها مشتركة بينه وبين الفعل. وقيل هي مشتركة بين القول والشيء والصفة والشأن.[2] وهما باطلان؛ لأنه حقيقة في القول، فلا يكون حقيقة في غيره دفعًا للاشتراك.

[٤١ظ] وحدُّه: / اللفظ الدال على طلب الفعل بالذات على سبيل الاستعلاء، وقيل: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به، وهو باطل لإفضائه إلى الدور. وقيل: هو قول القائل "افعل" أو ما يقوم مقامه.

ثم نقول: الطلب متصوّر بالوجدان، وهو غير الصيغة لاتحاده واختلافها، وهو غير الإرادة، خلافًا للمعتزلة.

لنا: أن إيمان الكافر مأمور به اتفاقًا، وهو غير مراد لكونه معلوم أن لا وجود،[3] وهو محال، فلا يكون مرادًا بالاتفاق. ولأن الكفر لداعية مخصوصة من غير العبد والفعل يجب بها فيكون الكفر مرادًا، فلا يكون الإيمان مرادًا. وفيهما نظر. ولأن الإنسان قد يقول: أريده منك ولا آمرك به، والممهد عذره في ضربه لعبده لا يريده منه ويأمره به. وفي الكل نظر.

والأمر حقيقةٌ في اللفظ أو في المعنى أو فيهما، فيه الخلاف المذكور في لفظة الكلام. والصيغ موضوعة للطلب، فتدل عليه بالوضع، وقال الجُبّيّان:[4] لا بد من الإرادة.

لنا: الاكتفاء بالوضع استقراء، ولأن الإرادة باطنة فلو شرطت لجهلت المراداتُ.

[٦.١.١.١.٢.] الثانية: [في مواضع استعمال صيغة الأمر]

صيغة الأمر[5] مستعملة في خمسة عشر موضعًا، وليست حقيقة في الكل اتفاقًا. ثم قيل: إنها حقيقة في الأحكام الخمسة، وقيل: هي حقيقة في الوجوب

١ ج + المخصوص.
٢ ج + والطريق.
٣ م: اللّاوجود.
٤ المقصود منهما أبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي
٥ ج م: "وهي مستعملة" لكن في نسخة الأصل ضرب على كلمة "هذه".

والندب والإباحة. وقيل: هي حقيقة في الإباحة فقط. والحق أنها حقيقة في الوجوب فقط، وهو مذهب جمهور المتكلمين والفقهاء، وللندب عند أبي هاشم، وللقدر المشترك عند بعضهم، وقيل: بالاشتراك، وقيل: هو حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر ولا يتعين، وهو اختيار الغزالي.

لنا وجوه:

أولها: قوله لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف، ١٢/٧] ذمّه على ترك السجود مع عدم العذر، وذلك يدل على الوجوب.

وثانيها: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات، ٤٨/٧٧] ذمّهم على ترك الركوع ولو لم يكن للوجوب لما حسن ذلك.

فإن قيل: الذم على تكذيب الأمر لا على ترك موجبه لقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات، ١٥/٧٧]، سلّمنا ذلك ولكنه قد يجب لقرائن.

قلنا: الذم ظاهر الترتب على ترك المأمور، والتكذيب إن كان من غيرهم فلا كلام، وإن كان منهم كان لهم الويل بسبب التكذيب، والذم بسبب ترك موجب الأمر؛ لأن الكفار مُخاطَبون عندنا بالفروع.

وثالثها: أنه صلى الله عليه وسلم دعا أبا سعيد الخدري في صلاته فلم يُجِبْ «فقال صلى الله عليه وسلم: ما منعك أن تستجيب وقد سمعتَ[1] قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾» [الأنفال، ٢٤/٨]. ذمّه على ترك الاستجابة بعد ورود الأمر؛ وذلك يقتضي كونها للوجوب.

[٤٢و] فإن قيل: هذا خبر واحد فلا / يفيد اليقين، والمسألة علمية. ثم الرسول صلى الله عليه وسلم لم يذمه بل سأله، وأعلمه الفرق بين دعائه ودعاء غيره.

قلنا: المسألة عندنا ظنية. وعن الثاني أن المانع من الإجابة قائم وهي[2] الصلاة، فلو لم يكن للوجوب لَما حسن السؤال لظهور المانع من الإجابة السالم عن المعارِض.

١ صحيح البخاري، فضائل القرآن ٩؛ سنن أبي داود، فضائل القرآن ٢.
٢ م: وهو.

ورابعها:[١] أن السيد إذا أمر عبده بشيء بصيغة "افعل" ثم لم يفعل، وذمه السيد فإن العقلاء من أئمة اللغة يعللون حسن ذمه بترك مقتضي الصيغة، دل ذلك على الوجوب.

احتج المانع بوجوه:

أولها: أن كونها للوجوب إمّا أن يعلم بالعقل ولا مجال له في اللغات، أو بالنقل؛ وهو إمّا تواتر وهو باطل، وإلا لارتفع الخلاف، أو آحاد وهو باطل لكون المسألة علمية وهذه للمتوقف دون الجازم وإلا انقلبت.

وثانيها: أن أئمة اللغة قالوا: لا فرق بين السؤال والأمر إلا في الرتبة، والسؤالُ للندبِ.

وثالثها: أنها وردت مرة والمراد بها الوجوب وأخرى الندب، فيجعل حقيقة في المشترك بينهما دفعًا للاشتراك والمجاز، وعدمُ العقاب معلوم بالاستصحاب.

والجواب: أنه معلوم بمقدمتين نقليتين، كقولنا: تارك المأمور به عاصٍ، والعاصي يستحق العقاب، سلمنا ذلك ولكن يُعلم بالآحاد، والمسألة ظنية عندنا.

وعن الثاني: أن السؤال إيجاب وإن لم يترتب عليه الوجوب.

وعن الثالث: أن المجاز يصار إليه بدليل يدل عليه، وقد بيّنا ذلك.

[٦.١.١.٣.] الثالثة: [في كون الأمر بالمحرّم فعلُه نسخًا]

الأمر بالمحرّم فعلُه نسخٌ لتحريمه إجماعًا، ويفيد الوجوب عندنا، وقيل يفيد الإباحة.

لنا: الموجب قائم وهو الصيغة ولا معارض إذ لا استحالة عقلًا وهو ضروري، فثبت عملًا بالموجب السالم عن المعارض، وبدليل الحائض والنفساء وثبوت الوجوب في حقهما.

[١] م: والرابع.

لهم: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة، ٥/٢] والسيد إذا حرّم فعلًا على عبده ثم أمره به دل على الإباحة.

جوابه: المعارضة بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة، ٩/٥]، وهو للوجوب على الكفاية، ومعارضه العرف بأن الوالد إذا أمر ولده بالذهاب إلى المكتب بعد الحبس[١] فُهِمَ منه الوجوبُ. النهي بعد الوجوب طرد فيه الحكم، وقيل: بالتحريم.

[٦.١.١.٤.] الرابعة: [في عدم إفادة الأمر المطلق التكرار]

الأمر المطلق لا يفيد[٢] التكرار بل إدخال الماهية في الوجود، وقيل: يفيد التكرار، وقيل: المرة لفظًا، وقيل: بالاشتراك، وقيل: الحقيقة غير معلومة.

لنا: أنها وردت مورد التكرار مرة والمرة أخرى، والاشتراك / والمجاز خلاف الأصل، فيجعل حقيقة في القدر المشترك، وهو المطلوب. ولأنها لو أفادت التكرار لعم الأوقات لعدم الأولوية، وهو باطل إجماعًا. ولكونه تكليفًا بما لا يطاق. ولكونه نسخًا لغيره. ولأنه لو أفاد التكرار ثم جاء بقرينة التكرار والمرة[٣] يكون الأول تكرارًا[٤] والثاني نقضًا، واللازم باطل. [٤٢ظ]

لهم: تمسك الصديق رضي الله عنه بقوله: ﴿ءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة، ٢/١١٠] في حق أهل الردة من غير إنكار أحد. ولأن الأمر نقيض[٥] النهي فيفيد التكرار كالأمر. ولأنه لو لم يكن للتكرار لَمَا جاز ورود الاستثناء والنسخ عليه لكون المرة يأباهما.[٦] للمشرك حسن الاستفسار عن المرة أو[٧] المرات. وثانيهما الاستعمال والأصل فيه الحقيقة.

الجواب عن الأول: أن الصديق رضي الله عنه لعله علم أنها يتكرر وجوبها.

وعن الثاني: في أن الانتهاء عن المنهي عنه ممكن دائمًا، ولا كذاك الأمر.

[١] ج م: منعه منه.
[٢] ج: لا يقتضي.
[٣] م: للتكرار أو المرة.
[٤] م: تكريرًا.
[٥] ج: يقتضي.
[٦] م: تأباهما.
[٧] م: و.

وعن الثالث: أن ورود النسخ قرينة في التكرير وهو غير واجب.[1]

والاستثناء لا يقبله[2] عند من يقول[3] بالفور، ويقبله إذا لم يقل به، فيمنع[4] المكلف عن الإيقاع في بعض أوقات الخيرة وعن المشرِّكين منع كونهما يدلان على الحقيقة.

الأمر المعلّق بالشرط أو الصفة يقتضي التكرار إن قلنا بأن المطلق يقتضي التكرار، وإلا ففيه خلاف، والصحيح أنه لا يقتضيه لفظًا ويقتضيه قياسًا. أمّا الأول فلأنه إذا قال لعبده: "إن دخلت السوق فاشتر اللحم" لا يقتضي التكرار، وكذلك إن قال لزوجته: "إن دخلت الدار فأنت طالق". ولأن التعليق يدل على تعلق الجزاء بالشرط وهو أعم من المرة والمرات، فيدل على المشترك لا غير. وأمّا الثاني فلأن قوله: "إن زنا فارجمه" يدل على التعليل بدليل ترتبه عليه، وهو يقتضي التعليل بدليل حسن قولنا: "أَكْرِمِ العلماءَ والزهادَ وأَهِنْ الجهّالَ والفسّاق"، ولولا التعليل لما قبح[5] لجواز الإكرام والإهانة لعلة أخرى، وإذا صار علة تكرر لتكرارها. وقوله: "أنت طالق" مندفع؛ لأنه ما صار علة.

[٥.١.١.٦.] الخامسة: [في عدم دلالة الأمر المطلق على الفور]

الأمر المطلق لا يدل على الفور، خلافًا للحنفية، وقيل: يدل على التراخي، وقيل: للمشترك وهو الصحيح؛ لأنه يرد مع الفور مرة وأخرى مع التراخي. والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فهي حقيقة في القدر المشترك لا غير فلا يدل على الفور، ولأنه لا تناقض ولا تكرير[6] في قوله: "افعل" في الحال[7] أو في ثاني الحال ويلزم منه المدعى.

لهم: ذم إبليس على ترك السجود في الحال، ولقوله تعالى: ﴿سَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران، ٣/١٣٣] والفور سبب المغفرة. / ولأنه لو جاز تركه [٤٣و]

١ ج م + وفيه نظر.
٢ يمكن أن يكون "يقبل" لكن في كل النسخ كما أثبتناه.
٣ م + به.
٤ م: فيمتنع.
٥ ج م: لما قبح عكسه.
٦ م: تكرار.
٧ ج م: على الفور.

في الحال فإمّا إلى بدل أو لا إلى بدل، والقسمان باطلان. ولأنه لو جاز التأخير فإمّا إلى غاية مجهولة أو معلومة والقسمان باطلان. وبالقياس على النهي.

الجواب عن الأول: أنه حكاية حال فلعله كان للفور لقرينة.

وعن الثاني: أن الموجب الآية لا نفس الأمر.

والثالث والرابع باطلان بقولنا: "أوجبتُ[1] عليك أن تفعل كذا في أي وقت شئت".

وعن الأخير: أن النهي إنما أفاد الفور لكونه يفيد التكرار، ولا كذلك الأمر.

الأمر والخبر المعلّقان على الشيء بـ"إن" ينعدمان عند عدمه، خلافًا للقاضي [أبي بكر] منّا، ولأكثر المعتزلة.

لنا: أن ذلك الشيء شرط الوجوب؛ لأن كلمة "إن" شرط بالنقل عن أئمة العربية، وشرط الشيء ما ينتفي بانتفاء الشيء إجماعًا.

فإن قيل: لا نسلِّم أنه شرط والتسمية عرف حادث. سلَّمنا ذلك ولكن لا نسلم أنه ينتفي[2] الشيء بانتفائه بل هو ما يدل عليه كقولهم: "علامات الساعة". سلمنا ذلك ولكن إذا لم يقم غيره مقامه.

والجواب عن الأول: أن النقل خلاف الأصل، والثانية إجماعية وأشراط الساعة تتوقف عليها الساعة. وعن الثالث: أنه خلاف الفرض.

لهم: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا﴾ [النور، ٢٤/٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ﴾ [البقرة، ٢/١٧٢]، ووقوع المنجز بعد التعليق.

الجواب عن الأول: أن الحرمة منتفية عند عدم إرادتهن التحصنَ، ولكن لا يلزم من انتفائها ثبوت الحل بل ذلك بامتناعها؛ لأنهن إذا أردن البغاء امتنع إكراههن على البغاء. وبمثله[3] خرج الجواب عن الآية الأخرى. وعن الثالث: أن المعلّق لم يقع.

١ ج: بأوجبت.
٢ ج م: أن الشرط ينتفي.
٣ ج م: وبه خرج.

[٦.١.١.٦.] السادسة: [في تعليق الأمر والخبر بالاسم]

تعليق الأمر والخبر بالاسم لا يدل على نفيه عن ما عداه، خلافًا للدقّاق.[1]

لنا: أنه لو دل عليه لبطل القياسُ. ولأنه لو دل عليه لزم كذب كل خبر والكفر.

له: أن التخصيص لا بد له من فائدة ولا فائدة إلا نفي الحكم عن غيره.

وجوابه منع المقدمتين.

[٦.١.١.٧.] السابعة: [في تعليق الحكم بإحدى الصفتين]

تعليق الحكم بإحدى الصفتين لا ينفي تعليقَه بأخرى، وهو اختيار أبي حنيفة رحمه الله تعالى وابن سريج[2] والقاضي أبي بكر وإمام الحرمين،[3] خلافًا للشافعي رضي الله عنه وأبي الحسن الأشعري وجميع الفقهاء منّا.

لنا: أنه لو دل عليه لدل بالمطابقة أو التضمّن أو الالتزام، والثلاثة باطلة فلا دلالة. ولأنه قد فرض[4] مع انتفائه عند الأخرى مرة، ومع ثبوته أخرى، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فهو للقدر المشترك.[5]

له: أنه في العرف كذلك بدليل التعجب فيكون في الشرع كذلك، وإلا يلزم

---

١ محمّد بن محمّد بن جعفر أبو بكر البغداديّ الدّقّاق الفقيه الشافعي الحاكم (ت. ٣٩٢هـ/١٠٠٢م)، قال الخطيب: روى حديثًا واحدًا، لم يكن عنده سواه؛ لأن كتبه احترقت، وكان أبو بكر هذا يلقّب خباط. وله كتاب في الأصول على مذهب الشافعي، وكان فيه دعابة. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٨/٧٢٠.

٢ أحمد بن عمر بن سريج القاضي أبو العبّاس البغداديّ الباز الأشهب (ت. ٣٠٦هـ/٩١٨م) إمام أصحاب الشّافعيّ. شرح المذهب ولخّصه، وصنف التّصانيف، وردّ على المخالفين للنصوص. وقال أبو إسحاق الشيرازيّ في **الطبقات**: كان يقال له: الباز الأشهب؛ ولي القضاء بشيراز. قال: وكان يفضل على جميع أصحاب الشّافعيّ، حتّى على المزنيّ؛ وإنّ فهرست كتبه كان يشتمل على أربع مئة مصنف. تفقّه على أبي القاسم الأنماطي، وأخذ عنه خلق. ومنه انتشر مذهب الشّافعيّ. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٧/٩٩.

٣ إمام الحرمين الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيّويه، إمام الحرمين أبو المعالي ابن الإمام أبي محمد الجوينيّ، الفقيه الملقّب بضياء الدّين، (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، رئيس الشّافعيّة بنيسابور. قال أبو سعد السّمعانيّ: كان إمام الأئمّة على الإطلاق، المجمع على إمامته شرقًا وغربًا، لم تر العيون مثله. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ١٠/٤٢٤.

٤ ج: يفرض.

٥ ج م: "فيه نظر".

النقل وهو خلاف الأصل. ولأن التخصيص يستدعي / فائدة، وما ذكرناه فائدة [٤٣ظ]
فيحمل عليه. ولأن التخصيص دليل عليّة الوصف فينتفي لانتفائه.

والجواب: لا نسلِّم أن التعجب لِما ذكرتم بل لكونه إيضاحًا للواضح.

وعن الثاني: لا نسلم انحصار الفائدة فيما ذكرتم. وعن الثالث: تجويز التعليل بعلتين مختلفتين. والمفهوم ليس بحجة في آية الخلع وفي النكاح بلا ولي اتفاقًا.

هذا هو النظر في المسائل اللفظية فلننظر في المعنوية:

[٦.١.٢. المسائل المعنوية]

وفيه مسائل:

[٦.١.٢.١.] الأولى: في أقسام الواجب وأحكامه

فنقول: الواجب بحسب المأمور به ينقسم إلى معيّن وإلى مخيّر، وبحسب وقته إلى موسّع ومضيّق، وبحسب المأمور[1] إلى عين وكفاية.

أمّا المخيّر وأحكامه فقد قالت المعتزلة: الأمر بالأشياء على التخيير يقتضي وجوب كلها. وقالت الفقهاء: الواجب واحد لا بعينه. ولا خلاف في المعنى؛ لأن الفقهاء أرادوا بذلك أنه لا يجوز الإخلال بكلها، ولا يجب الإتيان بكلها، والخيرة في التعيين إلى المكلف، وذلك بعينه مراد المعتزلة. وقيل: إن الواجب واحد معيّن عند الله تعالى غير معيّن عندنا. وهو[2] باطل باتفاق الفريقين، والمعتزلة تنسبه إلى أصحابنا، وأصحابنا إلى المعتزلة،[3] وهو باطل لأن التخيير ثابت إجماعًا والتعيين ينافيه لاستلزامه اجتماع النقيضين.

له: أن المكلف إذا أتى بالكل فإمّا أن يسقط عنه الفرض بالكل، فيكون الكل واجبًا على التعيين وهو باطل. أو بكل واحد منهما، فتجتمع المؤثرات

---

١ م: المأمور به.

٢ ج: وهذا.

٣ ج م: إليهم.

على أثر واحد وهو باطل. أو بواحد غير معيّن ولا وجود له. أو بواحد معيّن[1] وهو المطلوب. وسلكوا هذا المسلك في نفس الوجوب وفي تعلق الثواب والعقاب.

والجواب عن الكل منع المقدمات، وما[2] ذكرنا قاطع، فلا نقبل المعارضة.

[٦.١.٢.٢.] الثانية: [في الفعل الزائد والمساوي والناقص]

الفعل الزائد إلى الوقت تكليف بالمحال، والمساوي للوقت جائز، والناقص عن الوقت في تجويزه خلاف.

المانعون،[3] منهم بعض أصحابنا، قالوا بتخصيصه بأول الوقت، وفي آخر الوقت قضاء. والحنفية قالوا: الإتيان به في أول الوقت تعجيل، والوجوب مختص بآخر الوقت. والكرخي يقول: إن بقي على صفات المكلفين إلى آخر الوقت كان فرضًا، وإلا كان نفلًا.

ومن المجوِّزين من قال بتجويز الترك بشرط العزم، وقيل بخلافه وهو الحق.

لنا: أن الأمر تعلّق بالوقت فيجب في كله؛ لأن نسبة الأمر إلى آخر[4] الوقت نسبة واحدة، فلا يختص الوجوب بجزء منه، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح. وحينئذ إمّا أن لا يجب في كله وهو خلاف الإجماع، أو يجب في كله وهو المطلوب.

قالت[5] الحنفية: لو وجب في أول الوقت لامتنع تركه واللازم منتفٍ.

والجواب هو: أن الواجب / الموسّع في التحقيق هو كالواجب المخيّر، وبه يخرج الجواب. [٤٤و]

واعلم أن أمر الكل قد يكون لكل واحد واحد وقد لا يكون. والثاني هو الفرض على الكفاية، وإيجابُه منوط بغلبة الظن، حتى إن طائفة لو ظنت

---

١ م: غير معين.

٢ ج: وأن ما.

٣ م + فرق.

٤ م: أجزاء.

٥ ج: وقالت.

أن غيرها فعلت سقط[1] عنها، وإلا وجب[2] عليها، وهكذا نقول في حق كل واحد واحد. والأول قد يكون فعل البعض شرطًا في الباقي كصلاة الجمعة، وقد لا يكون كالظهر.

[٦.١.٢.٣.] الثالثة: [في ما لا يتم الواجب إلا به]

ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب، خلافًا للواقفية فإنهم أوجبوا السبب دون الشرط.

لنا: أنه واجب في كل حال فيجب شرطه، وإلا كان تكليفًا بالمحال وهو باطل. وفيه نظر. وفي المسألة تفاريع فقهية جزئية مذكورة في **المحصول**،[3] فمن أرادها فليطلب منه.

[٦.١.٢.٤.] الرابعة: [في أن الأمر بالشيء نهي عن ضده]

الأمر[4] بالشيء نهي عن ضده، خلافًا للمعتزلة وأكثر الأشاعرة.

لنا: أن الأمر دال على الطلب الجازم، ومن ضروراته المنع من الترك، فيكون مانعًا من أضداده بالاستلزام. وفيه نظر. وما ذكره صاحب **الحاصل**[5] مختل جدًّا.

لهم: أن الأمر بالشيء قد يكون غافلًا عن أضداده ولا نهي فيها.

وجوابه: منع مانعية الغفلة منه، وسنده الأمر بالشيء أمرٌ لِما لا يتم إلا به مع الغفلة عنه.

[٦.١.٢.٥.] الخامسة: [في أن الوجوب لا يتوقف على العقاب]

الوجوب لا يتوقف على العقاب، خلافًا للغزالي.

---

١ ج: فيسقط.

٢ ج: فنوجب.

٣ انظر: المحصول للرازي ١٨٩/٢.

٤ ج: في الأمر.

٥ المقصود هو محمّد بن الحسين الأرموي القاضي تاج الدّين الشّافعي المتوفّى سنة ٦٥٦هـ ستّ وخمسين وستمائة. له **الحاصل من المحصول**: أعني مختصر المحصول للفخر الرّازيّ. **هدية العارفين** لإسماعيل باشا، ١٢٦/٢.

[٦.١.١.٦.] السادسة: [في تعليق الأمر والخبر بالاسم]

تعليق الأمر والخبر بالاسم لا يدل على نفيه عن ما عداه، خلافًا للدقّاق.[١]

لنا: أنه لو دل عليه لبطل القياس. ولأنه لو دل عليه لزم كذب كل خبر والكفر.

له: أن التخصيص لا بد له من فائدة ولا فائدة إلا نفي الحكم عن غيره.

وجوابه منع المقدمتين.

[٦.١.١.٧.] السابعة: [في تعليق الحكم بإحدى الصفتين]

تعليق الحكم بإحدى الصفتين لا ينفي تعليقه بأخرى، وهو اختيار أبي حنيفة رحمه الله تعالى وابن سريج[٢] والقاضي أبي بكر وإمام الحرمين،[٣] خلافًا للشافعي رضي الله عنه وأبي الحسن الأشعري وجميع الفقهاء منّا.

لنا: أنه لو دل عليه لدل بالمطابقة أو التضمّن أو الالتزام، والثلاثة باطلة فلا دلالة. ولأنه قد فرض[٤] مع انتفائه عند الأخرى مرة، ومع ثبوته أخرى، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فهو للقدر المشترك.[٥]

له: أنه في العرف كذلك بدليل التعجب فيكون في الشرع كذلك، وإلا يلزم

---

[١] محمّد بن محمّد بن جعفر أبو بكر البغداديّ الدّقّاق الفقيه الشافعي الحاكم (ت. ٣٩٢هـ/١٠٠٢م)، قال الخطيب: روى حديثًا واحدًا، لم يكن عنده سواه؛ لأن كتبه احترقت، وكان أبو بكر هذا يلقّب خباط. وله كتاب في الأصول على مذهب الشافعي، وكان فيه دعابة. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٨/٧٢٠.

[٢] أحمد بن عمر بن سريج القاضي أبو العبّاس البغداديّ الباز الأشهب (ت. ٣٠٦هـ/٩١٨م) إمام أصحاب الشّافعيّ. شرح المذهب ولخّصه، وصنف التّصانيف، وردّ على المخالفين للنصوص. وقال أبو إسحاق الشيرازيّ في **الطبقات**: كان يقال له: الباز الأشهب؛ ولي القضاء بشيراز. قال: وكان يفضل على جميع أصحاب الشّافعيّ، حتّى على المزنيّ؛ وإنّ فهرست كتبه كان يشتمل على أربع مئة مصنف. تفقّه على أبي القاسم الأنماطي، وأخذ عنه خلق. ومنه انتشر مذهب الشّافعيّ. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٧/٩٩.

[٣] إمام الحرمين الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيّويه، إمام الحرمين أبو المعالي ابن الإمام أبي محمد الجوينيّ، الفقيه الملقّب بضياء الدّين، (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، رئيس الشّافعيّة بنيسابور. قال أبو سعد السّمعانيّ: كان إمام الأئمّة على الإطلاق، المجمع على إمامته شرقًا وغربًا، لم تر العيون مثله. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ١٠/٤٢٤.

[٤] ج: يفرض.

[٥] ج م: "فيه نظر".

النقل وهو خلاف الأصل. ولأن التخصيص يستدعي / فائدة، وما ذكرناه فائدة فيحمل عليه. ولأن التخصيص دليل عليّة الوصف فينتفي لانتفائه. [٤٣ظ]

والجواب: لا نسلّم أن التعجب لِما ذكرتم بل لكونه إيضاحًا للواضح.

وعن الثاني: لا نسلم انحصار الفائدة فيما ذكرتم. وعن الثالث: تجويز التعليل بعلتيْن مختلفتين. والمفهوم ليس بحجة في آية الخلع وفي النكاح بلا ولي اتفاقًا.

هذا هو النظر في المسائل اللفظية فلننظر في المعنوية:

[٦.١.٢. المسائل المعنوية]

وفيه مسائل:

[٦.١.٢.١.] الأولى: في أقسام الواجب وأحكامه

فنقول: الواجب بحسب المأمور به ينقسم إلى معيّن وإلى مخيّر، وبحسب وقته إلى موسّع ومضيّق، وبحسب المأمور[١] إلى عين وكفاية.

أمّا المخيّر وأحكامه فقد قالت المعتزلة: الأمر بالأشياء على التخيير يقتضي وجوب كلها. وقالت الفقهاء: الواجب واحد لا بعينه. ولا خلاف في المعنى؛ لأن الفقهاء أرادوا بذلك أنه لا يجوز الإخلال بكلها، ولا يجب الإتيان بكلها، والخيرة في التعيين إلى المكلف، وذلك بعينه مراد المعتزلة. وقيل: إن الواجب واحد معيّن عند الله تعالى غير معيّن عندنا. وهو[٢] باطل باتفاق الفريقين، والمعتزلة تنسبه إلى أصحابنا، وأصحابنا إلى المعتزلة،[٣] وهو باطل لأن التخيير ثابت إجماعًا والتعيين ينافيه لاستلزامه إجتماع النقيضين.

له: أن المكلف إذا أتى بالكل فإمّا أن يسقط عنه الفرض بالكل، فيكون الكل واجبًا على التعيين وهو باطل. أو بكل واحد منهما، فتجتمع المؤثرات

---

[١] م: المأمور به.

[٢] ج: وهذا.

[٣] ج م: إليهم.

لنا: إمكان العفو عن الكبائر.

لـه: أن الوجـوب لا يتحقـق إلا بالمنـع مـن التـرك، وذلـك لا يتحقـق إلا بالعقاب.

وجوابه يتحقق بالذم، وفي نقل الخلاف على هذا الوجه عن الغزالي نظر.

والواجب إذا انسلخ بقي الجواز، خلافًا للغزالي.

لنا: أن المقتضي السالم عن المعارض قائم فيجوز،[1] وفيه بحث دقيق.

والواجب لا يجوز تركه، خلافًا للكعبي والفقهاء؛[2] وذلك لأنه لو جاز تركه لاجتمع النقيضان وهو محال.

له: أن فعل المباح بترك الحرام، وتركُ الحرام واجبٌ، ففعلُ المباح واجبٌ.

وجوابه المنع، فإنه[3] به يترك وهو أخص منه. وأمّا الفقهاء فقد أوجبوا الصوم على الحائض والمريض والمسافر مع تجويز الترك، وحجتهم الآية، وجوابها ما ذكرتم لا يعارض القاطع.

[٦.٢.١.٦.] السادسة: [في التكليف بالمحال]

يجوز التكليف بالمحال، خلافًا للمعتزلة.

احتج الإمام [الرازي] عليه بوجوه: أولها: أنه كلف الكفّار بالإيمان، وهو منهم محال، الأولى إجماعية، والثانية مبرهنة؛ لأنه علم منهم أنهم لا يؤمنون، فيستحيل إيمانهم، وإلا انقلب علمه جهلًا وهو محال، ولأنه أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون، وخلفُ خبرِ الله سبحانه محال، ولأنه أراد منهم عدم الإيمان وخلاف مراد الله تعالى محال.

فإن قيل: لا نسلم أنه علم عدم الإيمان، فإنه لا تقدّم للعلم بل هو تابع
ولو تقدم / فلا يوجب ولا يحيل. سلّمنا ذلك، وما ذكرتم معارض بأنه ممكن [٤٤ظ]

١ ج م: فيجب.
٢ ج م: بعض الفقهاء.
٣ م: بأنه.

في نفسه فلا يحيله العلم. ولأنه لو أحاله لزم كون الأشياء بحسب العلم إمّا واجبة أو ممتنعة فينتفي قادريةُ الله وهو محال. ولأن أفعالنا لو وجبت بالعلم لزم الجبر وهو باطل بالضرورة. ولأنه لو أثر العلمُ في شيء لكان هو نفس القدرة والإرادة. سلّمنا امتناعه ولكن بالغير، وليس هو محل النزاع. سلّمنا ذلك ولكن دليلكم يقتضي كون التكاليف بأسرها تكليفًا بالمحال، وهو خلاف الإجماع.

ثم نقول: ما ذكرتم معارَض بوجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا﴾.[1]

وثانيها: أن تكليف الأعمى نقطَ المصاحف، والأصمِ استماعَ طنين البقة سفهٌ، وهو قبيح وهو على الله تعالى محال.

وثالثها: وهو للغزالي، وهو أن المكلّف[2] متصوَّر، والمحال غير متصوَّر، فلا تكليف بالمحال.

الجواب عن الأول: أن علم الله تعالى فعلي لا انفعالي، والتابع الثاني.

قوله: لمَ قلت: إنه قد يلزم من علمه عدم[3] إيمانه امتناعُه؟

قلنا: وذلك لأنه لو وقع يلزم انقلاب العلم الأزلي جهلًا؛ وهو محال لاستحالة الجهل على الله سبحانه، وفيه نظر.

قوله: أنه ممكن فلا يتغير.[4]

قلنا: يتغير عنده لا به.

قوله: لو وجب به لانتفت القادرية.

قلنا: ممنوع،[5] وهذا إنما يكون أن لو كان مؤثرًا. وعندنا العلم يوافق القدرة الموافقة للإرادة، وهو الجواب عمّا يليه.

١ ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [المؤمنون، ٢٣/٦٢].
٢ ج: المكلف به.
٣ ج م: بعدم.
٤ م + به.
٥ ج: ع. يعني ممنوع.

قوله: يلزم الخبر.

قلنا: هو الحق.

قوله: لمَ قلتم: إنه يلزم من ذلك وقوع التكليف بالممتنع لذاته؟

قلنا: وذلك لأنه لمّا كان الإيمان محالًا من الكافر فتعين ضدُّه وقوعًا،[1] فتكليفه به تكليف بالجمع بين الضدين وهو ممتنع لذاته.[2] وعن الإجماع والنص أن ما ذكرناه قاطع، بخلافهما.

قوله: إنه سفاهة.

قلنا: استحالته بمعنى لا فائدة فيه ممنوعة، وإلا طولب بتفسير غيره.

قوله: المحال غير متصوَّر.

قلنا: هو ممنوع، وسنده الحكم عليه.

والحق أنه لا يجوز التكليف بالمحال؛ لأن الأمر ملزوم للطلب أو الإرادة إجماعًا، وإرادة المحال وطلبه محال جزمًا.

[٦.١.٢.٧.] السابعة: [في أن الكفار مخاطبون بالفروع]

الكافر مخاطب بالفروع بمعنى تضعيف العقاب، خلافًا للمعتزلة، وقيل بالنواهي[3] دون الأوامر.

لنا: قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة، ٢/٢١]، والكفر غير مانع لإمكان إزالته، فصار كالمحدث المأمور بالصلاة. وقوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ۝ وَلَـٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [القيامة، ٧٥/٣١-٣٢]. وقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت، ٤١/٦-٧]. والقياس على النواهي بجامع إحراز مصالح التكليف.

فإن قيل: لا نسلّم حرمة الزنا عليهم. سلّمنا ذلك ولكن الفرق أن انتهاء الكافر عن المناهي ممكن، ولا كذلك الطاعات.

١ م – فتعين ضده وقوعًا.
٢ م + فتعين ضده وقوعًا.
٣ ج م: كلفوا بالنواهي.

قلنا: دليل التحريم الحدُّ. وعن الثاني أن / الصورة مشتركة بينهما، والإتيان [٩٤٥و]
به طاعةً للشرع ممتنع فيهما.

لهم: أن الصلاة لو وجبت عليه فإمّا حالَ الكفر وهو باطل، أو حالَ الإيمان وهو باطل إجماعًا.

وجوابه: أن الكلام في تضعيف العقاب لا في غيره.

[٦.١.٢.٨.] الثامنة: [في أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء]

الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء أي السقوط، خلافًا لأبي هاشم.

لنا: أنه لو بقي الأمر بعده فإمّا أن يتعلّق بالمأتي به أو لا، وهو تحصيل الحاصل وهو باطل، أو بغيره وهو باطل، وإلا لَما كان المأتي به أولًا كل المأمور به، والمفروض خلافه.

له: القياس على أن النهي لا يقتضي الفساد.

وجوابه: الفعل الممنوع منه يجوز جعله سببًا لغيره. وأمّا الأمر[1] فهو يقتضي الفعل وقد أتي به مرة، فلا اقتضاء.

[٦.١.٢.٩.] التاسعة: [في الإخلال بالمأمور به]

الإخلال بالمأمور به لا يوجب القضاء إن كان الأمر مؤقتًا. وإن كان مطلقًا يقتضيه عند نفاة الفور، ومثبتو الفور اختلفوا فيه.

لنا: أن قوله: "صلِّ" هو كقولنا: "صلِّ اليوم" على القول بالفور، فلا يقتضيه. لمثبته أن له مقتضيان:[2] أحدهما الوجوب على الفور، والثاني نفس الوجوب. وقد تعذر أحدهما فبقي الآخر كالعام المخصوص.

[٦.١.٢.١٠.] العاشرة: [في الأمر بالكلي]

الأمر بالكلي لا يكون أمرًا بشيء من جزئياته؛ لأن الجزء ليس نفسَه ولا جزءه ولا لازمه، فلا يدل عليه.

١ م: الأول.
٢ هكذا في جميع النسخ لكن الصواب "مقتضيين".

[٦.١.٢.١١.] الحادية عشر:[1] [في تقدّم الأمر على المأمور]

يجوز تقدّم[2] الأمر على المأمور، خلافًا لسائر الفرق.

لنا: أنّا مأمورون بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم ونحن لم نوجد بعد.

فإن قيل: لا نسلّم أنّا مأمورون بأمره صلى الله عليه وسلم، بل أخبر صلى الله عليه وسلم بأن كل من سيوجد منّا فهو مأمور بأمر الله تعالى. سلّمنا ذلك ولكن سمع أمرَه قومٌ ونقله إلينا طبقة بعد طبقة، بخلاف أمر الله تعالى في الأزل. ثم هو معارض بأن الأمر ولا سامعَ ولا مأمورَ سفهٌ وقبيحٌ.

الجواب عن الأول: أن أمر الله تعالى أيضًا إخبار عن نزول العقاب على ترك الفعل. وفيه نظر؛ لأنه يلزم أن يمتنع الخلف. ولأنه إمّا بخبر الله نفسه أو غيره وهما باطلان.

ولصعوبة هذه الإشكالات ذهب عبد الله بن سعيد[3] منّا إلى أن الكلام قديم، والخبرية والأمرية والنهيية من عوارض الكلام، وهي حادثة. فإن جعل الكلام عبارة عن القدر المشترك اندفع الإشكال،[4] وإلا يلزم حدوث الكلام وهو باطل. وجوابنا عن دليلهم أنه مبني على الحسن والقبح ولا دليل عليه.

[٦.١.٢.١٢.] الثانية عشر:[5] [في تكليف الغافل]

لا يجوز تكليف الغافل، والمعنيّ به أن الإتيان بالفعل لقصد الامتثال يتوقف على العلم به. وهو ضروري.

[٤٥ظ] فإن قيل: الغافل قد يفعل مرة ومرتين، وربما علم ذلك / فكلف به. وهو منقوض بالأمر بالمعرفة وبالنظر.

---

١ م: الحادية عشرة. وهو الصواب.

٢ م: تقديم.

٣ هو المشهور بابن كلّاب، هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلّاب المتكلم البصريّ. (ت. ٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، كان يردّ على المعتزلة وربما وافقهم. ذكر أبو طاهر الذّهلي أن الإمام داود بن علي الإصبهاني أخذ الكلام والجدل عن عبد الله بن كلّاب. تاريخ الإسلام للذهبي، ٩٨١/٥.

٤ ج م + وفيه نظر.

٥ م: الثانية عشرة. وهو الصواب.

والجواب: أنّ ما ذكرتم لا يرد على ما حررناه من الدعوى. وعن النقض استثناؤهما،[1] ولا بد من استثناء نية القصد إلى الطاعة فإنه لا يشترط فيه قصدٌ آخر، وإلا لزم التسلسل.

[٦.١.٢.١٣.] الثالثة عشر:[2] [في المكرَه على الفعل]

المكرَه على الفعل هل يجب عليه الفعل؟ المنقول فيه أنه إن انتهى إلى الإلجاء فلا تكليف، وإلا جاز. وأمّا على رأي الإمام [الرازي] فالتكاليف بأسرها كذلك.

[٦.١.٢.١٤.] الرابعة عشر:[3] [في أن المأمورَ مأمورٌ عند المباشرة]

المأمورُ مأمورٌ عند المباشرة، خلافًا للمعتزلة فإنه مأمور قبل المباشرة.

لنا: أنه لو لم يكن مأمورًا عند المباشرة لم يكن مأمورًا مطلقًا، واللازم باطل. بيانها أنه لو كان مأمورًا قبلها فالفعل حينئذ إن كان ممكنًا فنفرضه واقعًا فيكون مأمورًا حال المباشرة أو لا، فيكون تكليفًا بالمحال ولا يجوز عندهم.

فإن قيل: لمَ قلت: إنه إن لم يكن ممكنًا يكن التكليف به تكليفًا بالمحال؟ وإنما يلزم ذلك أن لو كان مأمورًا بالفعل حينئذ، وليس كذلك بل هو مأمور في الزمن الأول بإيقاع الفعل في الزمن الثاني.

وجوابه: إن كان الإيقاع نفس الفعل لزم من امتناعه امتناعهُ والتكليف بالمحال، وإن كان غيره فإمّا أن يكون ممكنًا أو لا، وأيّما كان فالتقريب ما مرّ.[4]

له: أن المأمور به مقدور، والفعل عند المباشرة غير مقدور لكونه واجب الصدور.

وجوابه: أنه واجب الصدور عن القدرة والداعية مع الأمر به.

[٦.١.٢.١٥.] الخامسة عشر:[5] [في توقف الأمر على شرط]

إذا توقف المأمور على شرط يعلم الآمرُ عدمَه لا يجوز التكليف به عند المعتزلة، خلافًا للقاضي منّا والغزالي.

---

١ أي استثنائهما.

٢ م: الثالثة عشرة. وهو الصواب.

٣ م: الرابعة عشرة. وهو الصواب.

٤ ج: فالتقريب آت.

٥ م: الخامسة عشرة. وهو الصواب.

لهم: أنه تكليف بالمحال.

لهما: أن الأمر بالشيء قد يكون لمصلحة في المأمور به، وقد يكون لمصلحة في الأمر.

هذا هو الكلام في الأوامر.

[٦.٢. النهي]

وأمّا النواهي ففيها مسائل:

[٦.٢.١.] الأولى: [في أن النهي يقتضي التحريم]

النهي يقتضي التحريم والمذاهب ههنا هي المذاهب المذكورة في أن الأمر للوجوب. والدليل على أن النهي يقتضي التحريم قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر، ٥٩/٧].

[٦.٢.٢.] الثانية: [في أن النهي هل يقتضي التكرار؟]

هل يقتضي التكرار، فيه خلاف، والحق المنع؛ وذلك لأن النهي قد ورد مع التكرار مرة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء، ١٧/٣٢]، ومع عدمه أخرى كقول الطبيب: "لا تفصد" للعليل.[1] والاشتراك والمجاز على خلاف الأصل فيجعل حقيقة في القدر المشترك، وهو المطلوب. ولأنه لو قال: افعل[2] دائمًا أو قيامًا[3] لم يكن تكرارًا ولا نقضًا.

له: أن النهي يقتضي إبقاء الماهية على العدم، ولا بقاء لها على العدم إلا بالامتناع عن كل فرد فرد. / ولأن قولنا: "لا تضرب" يقتضي قولنا: "اضرب". [٤٦و] والأمر يقتضي إدخال المصدر في الوجود فقط، فنقيضه يجب أن يمنع منه؛[4] لأن نقيض المطلقة العامة[5] الدائمة.

[1] ج م: كقول الطبيب للعليل: لا تفصد.
[2] ج م: لا تفعل.
[3] م: وقتا ما.
[4] ج + دائمًا.
[5] ج + السالبة.

والجواب عن الأول: أن إبقاء الماهية على العدم قدر مشترك بين المرة والمرات. وعن الثاني منع التناقض، والنهي يفيد الفور إن قلنا: إن النهي يفيد التكرار، وإلا فلا.

[٦.٢.٣.] الثالثة: [في الفعل الواحد بالشخص]

قال الإمام [الرازي]: الفعل الواحد بالشخص لا يكون مأمورًا به ومنهيًا عنه، خلافًا للفقهاء.

لنا: أنه لو اجتمع الأمر والنهي في الواحد بالشخص لاجتمع النقيضان، وذلك محال.

فإن قيل: الواحد بالشخص قد يكون له جهتان[1] فيجب بإحداهما ويحرم بالأخرى ولا تناقض. ويدل على جوازه أن المؤداةَ في الأرض المغصوبة صلاةٌ وهي مأمور بها لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء، ٤/٧٧].

وجوابه: كلامنا فيما إذا تلازمتا فيعود المحال. وعن النص أنه مخصص[2] لكون ما ذكرنا قاطعًا. قال الإمام: والصلاة في الدار المغصوبة وإن لم تكن مأمورًا بها يسقط الفرض عندها لا بها كما قاله القاضي أبو بكر. وفيما ذكره نظر؛ لأن النزاع في الفعل المعيّن إذا كان فردًا من أفراد الفعل المأمور به هل منهي[3] عنه أم لا؟ وجوازه ظاهر لما تقرر أن الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمرًا بشيء من جزئياتها؛ ولأنه لو امتنع ذلك لامتنع النهي عن فعل ما؛ لأن نفس الفعل مأمور به لكونه جزءًا من الفعل المأمور به، وكل فعل منهي عنه فرد من أفراد نفس الفعل.

[٦.٢.٤.] الرابعة: [في أن النهي يدل على الفساد]

النهي يدل على الفساد مطلقًا، وقيل: لا يدل مطلقًا. وقال أبو الحسين البصري: يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو المختار.

[1] م: حيثيتان.
[2] ج م: مخصوص.
[3] م: ينهى.

لنا: أنه بعد الإتيان بالمنهي عنه لم يأت بالواجب لما مرّ فيستحق العقاب.

فإن قيل: لـمَ لا يكون سببًا للخروج عن العهدة، كالصلاة في الثوب المغصوب. ثم هو معارض من وجهين:

أحدهما: لو دلَّ على الفساد لدل إمَّا بلفظه، وهو باطل لأنه موضوع للزجر وهو غير عدم الإجزاء، أو بمعناه وهو باطل لعدم لزوم الفساد للنهي بدليل الصلاة في الأوقات المكروهة.

وثانيهما: أن لو دل على الفساد لفسدت المنهياتُ، واللازم باطل.

والجواب عن الأول: أنه لم يأت بالمأمور به فبقي الطلب. وعن الأولى أنه يدل بمعناه وقد مر بيانه. وأمَّا الثانية فالمدعى أن النهي إذا عاد إلى الفعل الذي
[٤٦ظ] هو عبادة دل على فساده، وتلك الصور ليست / كذلك. وأمَّا في المعاملات فلأن النهي لا يدل على الصحة[١] لا بلفظه ولا بمعناه.

فإن قيل: هو باطل بالنهي عن العبادات ثم هو معارض بأن المنهي ليس من الدين فهو مردود بالحديث. ولأن الصحابة رضي الله عنهم استدلوا على فساد الربا بالنهي دل ذلك على الإجماع. ولأن المنهي خالص المفسدة أو راجحها أو مساويها، وأيّما كان يلزم الفساد.

الجواب عن الأول: أن النهي دل على الفساد في العبادات من حيث المعنى. وعن النص لا نسلّم أن إفادته للحكم ليست من الدين، ولا نسلم استدلال الصحابة بمجرد النهي على الفساد. وأمَّا اشتماله على مفسدة فلا ينافي كونه مفيدًا حكمًا آخر.

واعلم أن الذين قالوا: النهيُ لا يدل على الفساد، جعلوه دليلًا على الصحة. وهو باطل بالمضامين والملاقيح.

له: أنه يستدعي الصحة، وإلا لكان كقولنا للأعمى: "لا تبصر"، وهو منقوض بالملاقيح.

[١] ج م: الفساد.

[٧.] الباب السابع: في العموم والخصوص

وفيه مسائل:

[٧.١.] العام]

[٧.١.١.] الأولى: [في أن العام إمَّا لغةً وإمَّا عرفًا وإمَّا عقلًا]

العام إمَّا لغةً: إمَّا بنفسه وهو إمَّا أن يدل على العالمين فقط كـ"من"، أو على غير العالمين فقط كـ"ما" على رأي، أو عليهما كـ"أي"، أو بما يقترن به وذلك كالجمع المعرّف، أو النكرة في سياق النفي. وإمَّا عرفًا كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء، ٤/٢٣]. وإمَّا عقلًا كذكر الحكم مع العلة، أو كذكر الحكم عقيب السؤال.

[٧.١.٢.] الثانية: [في الفرق بين المطلق والمعرفة والنكرة والعدد والعام]

أن لكل شيء ماهية بها هو هو، وهي مغايرة لكل ما عداها لازمًا كان أو مفارقًا. والدال عليها من حيث هي هو المطلق، ومع وحدة معيّنة هو المعرفة، ومع غير معيّنة هو النكرة، ومع وحدات معدودة هو العدد، ومع كل جزئياته هو العام.

[٧.١.٣.] الثالثة: في أن مَنْ، وما، ومتى، وأين، وكلا، وجميعًا للعموم

وهو مذهب الفقهاء والمعتزلة، خلافًا للواقفية.

لنا: أن هذه الصيغ إمَّا للعموم أو الخصوص، أو لهما أو لا لهما. والكل باطل سوى الأول. أمَّا أنها لسبب الخصوص لأنها لو كانت كذلك لما صلح العام جوابًا عن السؤال واللازم باطل. وأمَّا أنها ليست لهما وذلك لأنه يستلزم عدم صحة الجواب إلا بعد الاستفهام عن العموم وجملة مراتب الخصوص، واللازم باطل. وأمَّا الثالث فباطل إجماعًا.

فإن قيل: لا نسلّم أنها لو كانت للخصوص لَمَا صلح العام جوابًا، وهذا لجواز أقران[1] معممة بها.[2] سلّمنا ذلك، ولكن لا نسلّم انتفاء اللازم. وجوازه لاشتماله على المسؤول عنه. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم عدم الاشتراك.

قوله: وإلا لَمَا صح الجواب إلا بعد السؤال عن العموم وجميع مراتب الخصوص.

قلنا: ممنوع، وهذا الجواز قرينة معيّنة للمطلوب. سلّمنا ذلك ولكن لمَ
[٤٧و] قلتم: إنه يصح الجواب دون / الاستفسار؟ وذلك لأنه إذا قيل: "من عندك؟" وجب أن نقول: "أمن الرجال أم من النساء"، وعدم اعتبار البعض لا يوجب سقوط الباقي. ثم هو معارض بأنه بأنه لو كانت للعموم لكان الجواب بـ"لا" أو بـ"نعم" واللازم منتفٍ.

والجواب[3] قوله: يجوز أن يقترن بها قرينة معيّنة.

قلنا: لو كان ذلك للقرينة لما صلح ذلك جوابًا عند عدمها.

قوله: صح ذكر الكل لاشتماله على الجواب وزيادة.

قلنا: ليس كذلك، وإلا لكان ذكر الرجال والنساء جوابًا له إذا سئل عن الرجال فقط.

قوله: يجوز وجود قرينة معيّنة عن الاستفسار.

قلنا: جوابه ما مر.

قوله: حسن بعض الاستفسارات يدل على الاشتراك.

قلنا: نعم، ولكن يلزم الاشتراك في بعض مراتب الخصوص، ولا قائل به. وأمّا عدم الاشتراك بين الكل فلِما ذكرنا.

والجواب عن المعارضة[4] أن ذلك في التصديق دون التصوّر.

١ ج م: قرائن. وهو الصواب.
٢ ج: لها.
٣ ج – الجواب.
٤ ج – عن المعارضة.

دليل آخر: من وما للعموم؛ لأنهما لو لم يكونا للعموم لما صح استثناء أي فرد شئنا[1] من اللفظ؛ لأن الاستثناء إخراج ما يجب اندراجه تحت اللفظ لا ما يصح اندراجه تحت اللفظ، وإلا لما بقي فرق بين الجمع المعرّف والمنكّر، والاستثناء صحيح يلزم من ذلك العموم.

فإن قيل: ما ذكرتم ينتقض بجموع القلة وبجموع السلامة وأنها للعلة بنص سيبويه. ولا نسلّم أن الاستثناء إخراج ما اندرج تحت اللفظ بدليل الاستثناء من غير الجنس. سلّمنا ذلك ولكن على سبيل الصحة لا على الوجوب لأنه أعم.؛ ولصحة الاستثناء من الجمع المنكّر مع عدم الوجوب. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم صحة استثناء كل عدد من العقلاء فإنه لا يصح استثناء الملوك والملائكة.

الجواب: أمّا جموع القلة فلا ترد؛ لأنه لا يصح استثناء كل عدد عنها. والاستثناء من غير الجنس لا يرد؛ لأنّا إنما ندعي ذلك في الجنس.

قوله: الصحة أعم.

قلنا: الوجوب أتم وأهم. وأمّا خروج الملوك والملائكة فبقرينة الحال.

[٤.١.٧. النكرة في سياق النفي]

واعلم أن النكرة في سياق النفي تعم؛ لأنه نفي الماهية ولا تنتفي إلا بانتفاء جملة[2] أفرادها. وأمّا في الإثبات فلا تعم إذا كان خبرًا. وأمّا في الأمر كقوله: "أعتق رقبة"، ففيه خلاف، دليله الخروج عن العُهدة بأي رقبة كانت.

لهم: أن هذه الصيغة استعملت في الخصوص مرة كقوله: "ضربت كل من في الدار"، وللعموم أخرى، والاستعمال دليل الحقيقة. ولأنه لو كانت للعموم لَمَا صح الاستفهام عنها واللازم باطل. ولأنه[3] لو كانت للعموم لَمَا صح الاستثناء عنها لكونه نقضًا. ولأنه يصح أن يُقال: "ضربت كل من في الدار، أو بعض من في الدار"، فلو كانت للعموم لكان الأول تكرارًا والثاني نقضًا.

١ م: شئت.
٢ م: إلا بجملة.
٣ م: ولأنها.

[٤٧ظ] والجواب عن الاستعمال في الخصوص مجاز، والأصل / معارض بالنافي للاشتراك.

قوله: لو كانت للعموم لَمَا صح الاستفهام.

قلنا: لو كانت مشتركة لوجبت الاستفهامات التي لا نهاية لها. وفيه نظر.

قوله: لو كانت للعموم لَمَا صح الاستثناء لكونه نقضًا.

قلنا: ذلك باطل بالاستثناء من الأعداد الصريحة.

قوله: لو كانت للعموم لَمَا صح تقرينه[١] بـ"كل".

قلنا: هي للعموم حالة الإفراد لا غير.

[٧.١.٥. إفادة الجمع العموم]

والجمع المعرّف بالألف واللام للعموم، خلافًا لأبي هاشم والواقفية، إذا لم يكن للعهد.

لنا: احتجاج أبي بكر رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم: «الأئمة من قريش»[٢] وأنه يؤكد بما يفيد الاستغراق. ونصُّ سيبويه محمولٌ على المنكّر دون المعرّف،[٣] ويمنع جواز تأكيد جمع القلة بما يفيد الاستغراق فلا يرد نقضًا.

يتناول المعرّف للكثرة فوق تناول المنكّر لصحة استثناء المنكّر من المعرّف دون العكس، فيتناول المعرّف الكل، وإلا لتناول ما يصح انتزاعه[٤] منه وهو محال؛ لأن المتنزَع[٥] منه أكثر من المنتزَع.

---

[١] م: اقترانه.

[٢] المصنف لابن أبي شيبة، ٦/٤٠٢؛ مسند أحمد، ٣/١٢٩.

[٣] قال الرازي: فإن قيل هذا الاستدلال على خلاف النص لأن سيبويه نص على أن جمع السلامة للقلة وما يكون للقلة لا يكون للاستغراق... والجواب أنه لا بد من التوفيق بين نص سيبويه وبين ما ذكرناه من الدليل فنصرف قول سيبويه إلى جمع السلامة إذا كان منكرا وما ذكرناه من الدليل إلى المعرف. (المحصول للرازي، ٢/٣٦٠).

[٤] ج - والجواب عن المعارضة أن ذلك في التصديق دون التصور... ما يصح انتزاعه.

[٥] ج: منزع.

لهم: أن الصيغة مستعملة في العهد، فلا يكون للعموم دفعًا للاشتراك، ويصح "جاءني كل الفقهاء أو بعض الفقهاء"، ولو كان للعموم لكان الأول تكرارًا والثاني نقضًا. وقوله: "جَمَعَ الأمرُ الصاغة" لا يُراد به الكل، والأصل الحقيقة.

والجواب: أن الألف واللام للتعريف وذلك مرة بالعهد، وأخرى بالعموم، والكثرة في مورد المفهوم العموم[١] لا فيه ولا يلزم الاشتراك. وعن الثاني أن الأول تأكيد، والثاني تخصيص. وعن الثالث بالعرف.

[٧.١.٦. الجمعُ المضاف، والجمعُ بصيغة الجمع، الواحد المعرَّف]

الجمعُ المضاف، والجمعُ بصيغة الجمع يقتضيان العموم.[٢] **والواحدُ المعرّف** لا يقتضي العموم، خلافًا للفقهاء والمبرّد والجبائي.

لنا: أن قوله: "أكلت اللحم" و"اشتريت الثوب" لا يفيد العموم، ولا يؤكد بما يفيد العموم، ولا ينعت بما يفيد العموم، "والدرهم البيض"، "والدينار الصفر" مجاز لعدم الاطراد، وفيه نظر.

له: صحة الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ [العصر، ١٠٣/٢]، وبما أنها لا تفيد[٣] الماهية لكونها معلومة من اللفظ ولا الواحدة؛ لأنه لا يخلو عنها، ولا لكثرة متناهية إجماعًا فهي للعموم.

الجواب عن الأول: أن العموم بقرينة الخسارة اللازمة لكل إنسان، أو نقول: الاستثناء مجاز. وعن الآخر: اللام لتعيين الطبيعة، كقولنا: "الإنسان نوع".

[٧.١.٧. الجمع المنكَّر]

والجمع المنكّر لا يفيد العموم، خلافًا للجبائي؛ وذلك لأنه يمكن تقسيمه إلى كل أنواع العدد، والمقسوم مشترك، والمقسوم إليه غير مشترك. والدال على المشترك لا يدل على الخصوصيات.

---

[١] ج: فالنكرة في مورد العموم.

[٢] ج: للعموم.

[٣] ج: لا تفبل.

له: أن اللفظ حقيقة في كل أنواع العدد، وحملُه على الحقيقة واجب.

وجوابه: منع الأول.

قولُه تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ﴾ لا يتناول عموم الأمة، خلافًا لقوم، وما ذكره[١] باطل بحكم الوضع اللغوي. وأمَّا العموم الحكمي بحكم قوله تعالى: / ﴿مَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر، ٥٩/٧] فذاك ليس من هذه الآية. [٤٨و]

[٧.١.٨. تناول لفظة "مَنْ" الإناث]

لفظةُ "من" تتناول الإناث، خلافًا لقوم، بدليل عتق العبيد والإماء بعد قوله: "من دخل داري من أرقائي فهو حر".

لهم: قول العرب للواحدة من الإناث: "مَنَة".

وجوابه:[٢] إن صح ذلك فليس ذلك محل النزاع، وإلا لصح أن يقال للإناث: "من"، وأن يتميز[٣] المؤنث بعلامة كالضمائر، والحق عدم التناول.[٤]

[٧.١.٩. لا عموم للمقتضي]

والمقتضي لا عموم له لاستلزامه الترك بالأصل من غير ضرورة.

له:[٥] أنه ليس البعض أولى من البعض. وإذا قال الرجل: "لا آكل" فلا يعم جميع المواكيل، ولا يجوز تخصيصه ببعضها، وهو مذهب أبي حنيفة، خلافًا للفقهاء منَّا ومنهم.

لنا: أن التخصيص إمَّا أن يقبله المفهوم أو المعقول. والأول محال لكن الماهية لا تتعدد، والدال على الأعم لا يدل على الأخص والثاني باطل، وإلا لتعدد الظرف، فيتخصص ببعض الظروف[٦] بالقياس عليه بجامع دفع حاجة المكلف، وفيه نظر.

---

١ م: ذكروه.
٢ م: والجواب.
٣ م: ويتميز.
٤ ج: والحق عدم تناول الذكر له؛ م: والحق عدم تناول لفظ المذكر للمؤنث.
٥ ج: وله.
٦ م: وإلا لتعدد لتعدد الظرف.

لهم: أنه لو قال: "لا آكل أكلًا" قبل التخصيص فكذا ههنا لاشتماله على المصدر.

وجوابه: أن "أكلًا" ليس بالمصدر؛ لأنه يدل على الوحدة فذلك الواحد معيّن في نفسه لم[١] يعينه اللافظ، فإذا عينه بعد ذلك فقد نوى بلفظه ما يحتمله بخلاف الأول.

واعلم أن قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ يختص بالموجودين في عهده صلى الله عليه وسلم؛ لأنه خطاب مع الناس ولا ناس إذ ذاك إلا هم، واندراج غيرهم تحت ذلك الحكم معلوم بالضرورة من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم.

وقول الراوي: «نهى رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَن بيع الغرر»[٢] لا يقتضي العموم؛ لجواز أن يكون ذلك عن بيع واحد، ومنه «قضَى بالشاهد واليمين».[٣]

وقول الراوي: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: قضيت بالشفعة للجار»،[٤] ولا[٥] شبهة أنه للعموم، قاله الإمام [الرازي].

وقوله: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر»[٦] فيه خلاف.

[٧.١.١٠. اللفظ المشترك، والمتواطئ، والمفهوم]

اللفظ المشترك ليس بعام على الصحيح.

والمتواطئ لا عموم فيه إجماعًا.

والمفهوم يعم إن قلنا به وإلا فلا، خلافًا للغزالي وهو لفظي.

هذا هو الكلام في العموم.

[٧.٢. الخاص]

وأمَّا الخصوص ففيه مسائل:

---

١ ج: ثم.
٢ الموطأ لمالك، البيوع ٧٥؛ صحيح مسلم، البيوع ٤.
٣ مسند أحمد، ١/٣١٥؛ سنن ابن ماجه، الأحكام ٣١.
٤ صحيح البخاري، الحيل ١٣؛ سنن ابن ماجه، الشفعة ٢.
٥ ج: فلا.
٦ الموطأ لمالك، قصر الصلاة ٤؛ صحيح مسلم، صلاة المسافرين ٤٧.

[٧.٢.١.] المسألة[1] الأولى: [في أن التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ]

التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ، وعند الواقفية إخراج بعض ما يصح أن يتناوله اللفظ، فظهر منه المخصص على الاصطلاحين.

الفرق بين التخصيص والنسخ والاستثناء أن التخصيص كالجنس وهما نوعاه؛ لأن التخصيص إزالة الحكم؛ فإن كانت عن كل الأفراد فهو النسخ، أو لا عن الكل فهي استثناء. ومنهم من فرّق بينهما بفروق أخرى مذكورة في **المحصول** فمن أرادها فليراجع **المحصول**،[2] تركناها طلبًا للإيجاز.

واعلم أن الحكم إن ثبت في واحد لا يقبل التخصيص، وإن ثبت في أكثر من واحد فهو إمّا بدليل / لفظي أو معنوي؛ وهو إمّا مفهوم الموافقة أو [٤٨ظ]
المخالفة، والكل قابل للتخصيص وذلك ظاهر.

[٧.٢.٢.] الثانية: [في جواز إرادة الخاص بالعام] .

يجوز أن يُراد بالعام الخاص، خلافًا لقوم.

لنا قوله تعالى: ﴿ٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة، ٥/٩]، والمراد به أهل الحرب.

لهم: أنه يوهم البداء في الأمر، والكذب في الخبر.

جوابه: المخصص يزيله.

[٧.٢.٣.] الثالثة: في الغاية التي يجوز انتهاء التخصيص إليها

جوّزه إمام الحرمين إلى الواحد، وجوّزه أبو الحسين إلى عدد معلوم، والقفّال[3] جوّزه في أدوات الشرط[4] إلى الواحد وفي الجموع المعارف إلى الثلاثة.

---

[1] ج م – المسألة.

[2] انظر: المحصول للرازي، ٣/٨-١٠.

[3] هو محمد بن علي بن إسماعيل، الإمام أبو بكر الشّاشي الفقيه الشافعي، المعروف بالقفّال الكبير. (ت. ٣٦٥هـ/٩٧٦م)، كان إمام عصره بما وراء النهر، وكان فقيهًا محدّثًا أصوليًا، لغويًا شاعرًا، لم يكن للشافعيّة بما وراء النهر مثله في وقته. رحل إلى خراسان وإلى العراق والشّام، وسار ذكره، واشتهر اسمه، وصنّف في الأصول والفروع. قال أبو إسحاق: له مصنّفات كثيرة، ليس لأحد مثلها، وهو أوّل من صنّف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وله شرح الرسالة، وعنه انتشر فقه الشّافعيّ فيما وراء النّهر (**تاريخ الإسلام للذهبي**، ٨/٢٤٥).

[4] ج م: الشروط.

والمختار مذهب أبي الحسين؛ لأنه لو قال: "أكلت كل ما في الدار من الأرغفة" ولم يأكل إلا واحدًا يقبح.

لهم: أنه لا أولوية لبعض الأعداد. وجوابه المنع.

قال بعضهم: واعلم أن كلام الأئمة: "أقل الجمع اثنان أو ثلاثة" يؤول إلى هذه المسألة، فلا معنى لإفرادها بالذكر مع هذه المسألة، وفيه نظر.

[٧.٢.٤.] الرابعة:[1] [في كون العام المخصَّص مجازًا في الباقي أو حقيقة]

العام المخصص مجاز في الباقي على رأي، وحقيقة على رأي. والحق التفصيل: وهو أن التخصيص إن كان بقرينة لا تستقل بنفسها كالاستثناء والشرط والصفة كان حقيقة، وإلا فلا.

لنا: أن العام المقيد بالصفة لم يتناول غيره فهو حقيقة فيه. وأمّا المخصص بقرينة مستقلة، لفظية كانت أو عقلية، فإن العام متناول للمخصص، فإن أخرج عنه بدليل منفصل كان مستعملًا في بعض أجزاء مسمّاه فكان مجازًا.

[٧.٢.٥.] الخامسة: [في كون العام المخصَّص حجة]

العام المخصَّص حجة على رأي أكثر الفقهاء، خلافًا لعيسى بن أبان[2] وأبي ثور.[3] وقال الكرخي: إنه إن كان بقرينة متصلة كان حجةً، وإلا فلا. والحق أنه إن خص تخصيصًا معيّنًا كان حجة، وإن كان مجملًا فلا.

لنا: أن العام دليل على هذا الفرد جزمًا، وهو سالم عن معارضة توقف دلالته على فرد دلالته على غيره وبالعكس،[4] وإلا يلزم الدور أو الترجيح من غير مرجح، فيثبت الحكم فيه عملًا بالموجب السالم عن المعارض.

له: أن إعماله في الكل لا يجوز، وفي البعض ترجيح من غير مرجح.

وجوابه المنع.

---

[1] ج: السابعة.

[2] عيسى بن أبان الفقيه (ت. ٢٢١هـ/٨٣٦م)، صاحب محمد بن الحسن، ولي قضاء البصرة وغيرها، وصنّف التصانيف.

[3] هو الفقيه المجتهد الإمام أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي. هو من تلاميذ الإمام الشافعي في العراق. **سير أعلام النبلاء للذهبي**، ١٢/٧٢.

[4] م: دلالته على غيره توقفًا دوريًا باطلًا.

[٧.٢.٦.] السادسة:[١] [جواز التمسك بالعام المخصوص]

يجوز التمسك بالعام المخصوص قبل طلب المخصص وعدم وجدانه، وهو قول ابن سريج، خلافًا لأبي بكر الصيرفي،[٢] وهو المختار.

لنا: أنه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك بالحقيقة إلا بعد طلب المجاز وهو باطل؛ لأن أهل العرف يحملون الألفاظ على حقائقها من غير طلب المجاز، فيكون في الشرع كذلك للحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن».[٣]

له: يجوز كونه مخصصًا في صورة الاستدلال وعدمه والأصل عدم الدلالة.

جوابه: المنع بل الأصل دلالة العام.

[٧.٢.٧. المخصِّصات]

ولنتكلم في المخصِّصات.

منها: الاستثناء، وفيه مسائل:

الأولى: الاستثناء وهو إخراج بعض الجملة بلفظة "إلا" أو ما يقوم مقامها،

[٤٩و] ويجب اتصاله بالمستثنى عنه عادة؛ لأنه لو قال لوكيله: "بِعْ / داري" ثم قال بعد شهر: "إلا من زيد" لقبح ذلك، وذلك معلوم من صناعة العربية. وقايس[٤] على تأخر النسخ والتخصيص.

وجوابه: أن منع[٥] وجود المشترك والنقض بالصفة والشرط والاستثناء المخالف من غير الجنس[٦] باطل، خلافًا لقوم.

---

[١] ج: الثامنة.

[٢] محمد بن عبد الله، أبو بكر الصّيرفيّ البغداديّ الفقيه الشافعيّ (ت. ٣٣٠هـ/٩٤١م)، تفقه على ابن سريج. قيل: كان أعلم النّاس بالأصول بعد الشّافعيّ. وله كتاب في الشروط في غاية الحسن. وله مصنّفات في أصول المذهب وفروعه. وكان صاحب وجه. تاريخ الإسلام للذهبي، ٥٩٦/٧.

[٣] موطأ الإمام مالك (رواية محمد بن الحسن)، ص ٩١؛ المستدرك للحاكم، ٨٣/٣.

[٤] ج م: وقاس الخصم.

[٥] م: أن نمنع.

[٦] م: والاستثناء من غير الجنس.

لنا: أنه لو جاز فإمّا من الملفوظ وهو باطل لعدم التناول، أو من المعقول[١] وهو باطل، وإلا لجاز استثناء أي شيء كان وهو باطل.

له قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ۝ إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾ [الحجر، ٣٠/١٥-٣١]، وقول الشاعر:

وبـــلــــدةٍ لـيـس بـهـا أنـيـسٌ إلا الـيـعـافـيـرُ وإلا الـعِـيـسُ[٢]

ولأن الاستثناء إمّا من المدلول عليه مطابقةً أو من المدلول عليه إلزامًا، لانقسام الدلالة إليهما.

والجواب: منع كون إبليس ليس من الملائكة، ومنع[٣] عدم دخوله لعموم كونه مأمورًا. وإن تمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم﴾ [البقرة، ١٨٨/٢] إلى آخرها،[٤] فجوابه: أن "إلا" بمعنى "لكن". وعن الشعر: أنها مؤنسات. وعن المعقول: أنه يستلزم جواز استثناء أي شيء كان من أي شيء كان، وهو باطل، وفيه نظر.

وشرط الاستثناء أن لا يكون مستغرقًا، وشَرَطَ قومٌ[٥] أن لا يكون أكثر، وشَرَطَ القاضي أن يكون أقلَّ. ويدل على فساد القولين أنه لو قال: "علي عشرة إلا تسعة" لزم واحد إجماعًا. وفيه نظر من وجهين.

للقاضي: أن النافي للاستثناء قائم ترك[٦] في الأقل لغلبة نسيانه، فيجري فيما عداه على قضية الدليل. وما ذكره[٧] باطل بالصورة المذكورة.

وهو من الإثبات نفي إجماعًا، ومن النفي إثبات، خلافًا لأبي حنيفة.

لنا: أنه لو لم يكن كذلك لَمَا تم الإسلام بقوله: "لا إله إلا الله".

---

[١] م: المفهوم.

[٢] هذا الرجز لجران العود، اسمه عامر بن الحارث.

[٣] م: ونمنع.

[٤] ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة، ١٨٨/٢].

[٥] ج: قوته.

[٦] ج: نزل.

[٧] م: ذكروه.

وكلام[1] الإمام [الرازي] متناقض في هذه المسألة.

الثانية: الاستثنائيات إذا تعددت فإن تعاطفت عادت بأسرها إلى الجملة الأولى. وإن لـم تتعاطف؛ فإن كان الثاني أكثر من الأول أو مساويًا له عاد إلى الأول، وإن كان أقل عاد إلى الاستثناء الأول؛ لأنه إمّا أن يعود إليه أو إلى الجملة الأولى، أو إليهما أو لا إليهما. أمّا الثاني فلأن القرب يوجب الترجيح فلا أقل من المساواة. وأمّا الثالث فلأنه يستلزم التناقض واللغو. وأمّا الرابع فبالإجماع. فتعين الأول.

الثالثة: الاستثناء عقيب الجمل يعود إليها كلها عند الشافعي رضي الله عنه، ويختص بالآخر[2] عند أبي حنيفة رضي الله عنه، وتوقف المرتضى[3] للاشتراك، والقاضي يصرح بسبب التوقف.[4] ومنهم من فصل بين الجمل وهو اختيار الإمام في **المحصول**، واختار في **المعالم** مذهب أبي حنيفة وهو الأشبه. وذلك لأن النافي لعوده إلى كل[5] الجمل قائم لكونه مناقضًا لها تُرك في الجملة الأخيرة تصحيحًا للاستثناء فيجري فيما عداه على قضية الدليل، ويختص بالأخيرة للقرب؛ لأنه يوجب الرجحان لاتفاق البصريين على أنه / متى اجتمع على المعمول الواحد عاملان فإضافة العمل إلى الثاني أولى، ولأنه إذا قال: "ضرب زيد عمروًا وضربته" إن الضمير يعود إلى الأقرب، والحكم في الاستثناء بمشيئة الله تعالى والشرط ممنوع. [٤٩ظ]

ومنها: الشرط وهو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كالإحصان هذا هو شرط العلة. وصيغته[6] "إن" و"إذا". و"إذا" أعم؛ لأنها تدخل على المحقق والمحتمل، و"إن" لا تدخل إلا على المحتمل. والشرطان أو أكثر لجزاء واحد على الجمع لا يوجد المشروط إلا عند وجودهما أو وجودها. وأمّا إذا كانا على البدل فأحدهما كافٍ، وإلى المعلّق التعيين.

---

[1] م: واختيار.
[2] م: بالأخير.
[3] هو العلامة الشريف المرتضى أبو طالب علي بن حسين. هو من الشيعة، صاحب كتاب الذخيرة في الأصول. سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٧/٥٨٩.
[4] ج م – بسبب التوقف.
[5] م – كل.
[6] م: صيغة.

والشرط الوارد عقيب الجمل يعود إليها عند الشافعي وأبي حنيفة، ويختص بالأخيرة[1] عند بعض الأدباء، وتوقف الإمام [الرازي] في الكل.

واتصاله بالكلام واجب. ودليله ما مر في الاستثناء. والتقييد بشرط يكون الخارج أكثر من الباقي جائز إجماعًا.[2] وإن اختلف في الاستثناء. وتقديم الشرط وتأخيره جائز وتقديمه أولى، خلافًا للفراء.

لنا: أنه مقدّم في الوجود، فيقدّم[3] في الذكر.

ومنها: الغاية وهي طرف الشيء، وألفاظها "حتى" و"إلى". وحكم ما بعد الغاية بخلاف ما قبلها، وإلّا لما انقطع عندها، فلا يكون غاية. قيل: يجوز أن يكون للشيء الواحد غايتان، والحق أن الغاية هي الواحدة وإن سميت الأخرى[4] بالغاية للقرب منها.[5]

ومنها: الصفة فإن ذكرت عقيب شيء واحد انصرفت إليه كقوله تعالى: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء، ٤/٩٢]، أو عقيب شيئين أحدهما متعلق بالثاني انصرفت إليهما[6] كقوله: "أكرم العرب والعجم المسلمين"، أو لا يتعلق أحدهما بالآخر انصرفت إلى الأخير كقوله: "أكرم العلماء وجالس الفقراء الزهاد".[7]

هذه هي المخصصات المتصلة.

و[**المخصصات**] **المنفصلة**: الحس والعقل والسمع القطعي أو الظني.

والعقل إمّا بديهة أو نظر. وقيل: العقل لا يخصص، وهو باطل لما تقرر أن العقل أصل النقل، فإذا تعارضا فتصحيح النقل، وإبطال العقل قدح فيهما. وأمّا الحس فكقوله تعالى: ﴿أُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل، ٢٧/٢٣].

وتخصيص القطعي بالقطعي كتخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز، خلافًا لقوم.

---

[1] ج: بالمجاورة.
[2] م – إجماعًا.
[3] ج م: يتقدم.
[4] ج: الأولى.
[5] م: فللقرب.
[6] ج: إلى الأخير.
[7] م: وجالس الفقراء والزهاد.

لنا: أن قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة، ٢/٢٢٨] مع قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّ﴾ [الطلاق، ٦٥/٤]؛ فإما أن يعمل بهما وهو محال، أو لا يعمل بهما وهو باطل، أو بأحدهما دون الآخر، ولا بد من زوال حكمها إمّا بالنسخ أو التخصيص، وأيّما كان يلزم جواز التخصيص.

له: قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل، ١٦/٤٤]، فلو خصص بالكتاب لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم مبينًا.

وجوابه: المنع والمعارضة بقوله تعالى: ﴿تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ﴾ [النحل، ١٦/٨٩].

[٥٠و] / تخصيص السنة المتواترة بمثلها جائز. ودليله إمّا أن يعمل بهما أو لا يعمل بهما، أو يعمل بالعام أو بالخاص، أو يعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه.[١] والأقسام باطلة، فيتعين الأخير.[٢]

وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قولًا وفعلًا جائز، خلافًا لقوم.

لنا: ما مرّ، ولفعل الصحابة رضي الله عنهم.

وتخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم جائز؛ وذلك لأن العام إن يتناول الرسول صلى الله عليه وسلم كان فعله المخالف له تخصيصًا في حقه. وأمّا في حق غيره فإن دل على أن حكم غيره حكمه مطلقًا إلا فيما خصه[٣] الدليل في تلك الواقعة، كان ذلك الفعل مع ذلك الدليل مخصصًا للعموم في حق الغير، وإلا فلا. وإن لم يتناول الرسول صلى الله عليه وسلم بل الأمة فإن قام دليل على اتحاد حكم الرسول صلى الله عليه وسلم والأمة في الحكم[٤] كان ذلك المجموع مخصصًا، وإلا فلا.

واحتج من منع على الإطلاق بأن المخصص للعام هو الدال على وجوب متابعته، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف، ٧/١٥٨]، وهو أعم من العام الدال على بعض الأشياء، فالتخصيص به تقديم للعام على الخاص وهو غير جائز.

---

١ م – أو يعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه.

٢ ج: ودليله إمّا أن يعمل بهما أو لا يعمل بهما، أو يعمل بالعام أو بالخاص، والثلاثة الأولى باطلة، فيتعين الرابع.

٣ ج: خصصه.

٤ م: م – في الحكم.

وجوابه المخصص هو فعله مع هذا العام، والمجموع أخص من العام الذي يدعى تخصيصه به. وعدم إنكار الرسول صلى الله عليه وسلم على من خالف مقتضى العموم فعلًا بحضرته تخصيصٌ للعام في حقه، وفي حق الغير ينبني على أن حكمه في البعض حكمه في الكل.

وأمّا تخصيص الكتاب بخبر الواحد فهو جائز عند الشافعي رضي الله عنه وأبي حنيفة ومالك رضي الله عنهم، وهو قول أكثر الأصوليين، خلافًا لقوم. وقال عيسى بن أبان: إن كان العام مخصوصًا جاز، وإلا فلا. وقال الكرخي: إن كان مخصوصًا بقرينة منفصلة جاز، وإلا فلا.

لنا: أنهما دليلان إجماعًا وقد تعارضا؛ فإمّا أن يُعمل بهما فيجتمع النقيضان، أو لا يعمل بهما وهو باطل إجماعًا، أو يعمل بالعام وهو باطل لاستلزامه نسخ[١] الخاص، فيتعين العمل بالخاص لعدم استلزامه ذلك.

له: قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله؛ فإن وافقه فاقبلوه، وإن خالفه فردُّوه».[٢] ولأن الكتاب قاطع وخبر الواحد مظنون. ولأنه لو جاز تخصيصه به لجاز نسخه به، واللازم باطل.

والجواب أن ذلك يقتضي عدم جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة، وقد بيّنا الجواز، والثاني باطل بالبراءة الأصلية، وعن الثالث أن التخصيص أهون.

تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس جائز عند الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين / البصري وأبي هاشم أخيرًا، غير [٥٠ظ]
جائز عند أبي علي الجبائي وأبي هاشم أولًا. وقال عيسى بن أبان: إن كان العام مخصصًا جاز وإلّا فلا. وقال الكرخي: إن خُصَّ بقرينة منفصلة جاز، وإلا فلا. وقال ابن سريج وبعض فقهائنا: إن كان القياس جليًا جاز، وإلا فلا. والجلي هو قياس العلة المعنى،[٣] والخفي هو قياس الشبه. وقيل: الجلي ما أومي[٤] إلى علته

---

١ ج: فسخ.

٢ أخرجه أبو يوسف في **الرد على سير الأوزاعي** (ص ٢٨) بلفظ «إن الحديث سيفشو عنّي. فما أتاكم عنّي يوافق القرآن فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن فليس عنّي» لكن قال كثير من الحفاظ بأن هذا الحديث موضوع.

٣ ج م – المعنى. وهو الأصح.

٤ ج: أومي.

والخفي خلافه. وقيل: الجلي ما يقتضي به قضاء القاضي المخالف له. وقال الغزالي: إن كان الظن[1] الحاصل من القياس راجحًا جاز، وإلا فلا. وتوقف إمام الحرمين والقاضي منّا فيه.

لنا: أن العام والقياس دليلان لا يمكن إعمالهما، ولا إهمالهما، ولا تقديم العام؛ لأنه إلغاء للقياس، فتعين التخصيص.

له: أن دلالة العام قطعية بخلاف القياس، وأن القياس فرع النص، فلا يتقدم عليه.

الجواب: أن العام مظنون الدلالة قطعي المتن وكذا القياس. وعن الثاني: أنّا لا نبين كون القياس حجة بالعام المخصوص بل بغيره، والمفهوم لا يخصص لضعفه.

[٧.٢.٨. الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب]

والاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، خلافًا للشافعي والمزني[2] وأبي ثور.

لنا: أن المقتضي للعموم وهو الوضع قائم ولا معارض؛ لأن الشارع لو قال: "اعملوا" بعموم اللفظ كان جائزًا.

له: أنه بيان لذلك الحكم، ولا[3] يتأخر بيان الشيء عن وقت الحاجة.

وجوابه: أنه يقتضي ما ذكرتم اختصاصه بذلك الزمان والشخص، وهو باطل.

[٧.٢.٩. تخصيص العام بمذهب الراوي]

وتخصيص العام بمذهب الراوي لا يجوز، وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه، خلافًا لعيسى بن أبان.

---

١ ج – الظن.

٢ هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى (٢٦٤هـ) الإمام العلامة الفقيه المصري من تلاميذ الإمام الشافعي.

٣ ج: وإلا.

لنا: أن العام دليل وقد يكون ظنه عدم الحكم لمعارض ظنّه دليلًا، وهو بخلافه. ولا يجوز أيضًا بذكر جزء منه ووجهه ظاهر، وبالعادات فيه خلاف. ويدخل في العام الأحرار والعبيد والكفار والمسلمون نظرًا إلى اللفظ، وكونه مشتملًا على المدح أو الذم لا يخصص كل ذلك نظرًا إلى اللفظ[1] وعدم موجبية المعارض.

[٧.٢.١٠.] تنبيه [في المطلق والمقيد]

المطلق والمقيد هما كالعام والخاص من وجه، وإذا وردا واختلفا فلا يحمل أحدهما على الآخر، وإن تماثلا؛ فإمّا أن يكونا في سبب واحد أو في سببين: الأول إمّا أمر أو نهي، وكذا الثاني. فهي أقسام أربعة: الأول: أمران متحدا السبب،[2] فيحمل المطلق على المقيد؛ لأن الآتي بالمقيدات بالمطلق. الثاني: نهيان متحدا السبب كقوله: "لا تعتق رقبة لا تعتق كافرة"، وهو قريب من الأول. القسم الثالث: أمران مختلفا السبب كإيجاب الرقبة المؤمنة في كفارة القتل والمطلقة في كفارة الظهار. قيل: إنه يقتضي / تقييد المطلق لفظًا، ومنعت [٥٩و] الحنفيةُ تقييد هذا المطلق مطلقًا. وقيل: إن تَقَيَّدَ المطلقُ بالقياس تقيد، وإلا فلا، وهو المختار.

دليل فساد الأول أن الشارع لو أوجب الرقبة المؤمنة في كفارة القتل، وأية رقبة كانت في كفارة الظهار بلفظين صريحين، لم يكونا متناقضين. ودليل فساد الثاني أن القياس متى قيد المطلق تقيد لكونه حجة على ما سيأتي.

لهم: أن الإطلاق يقتضي الخروج عن العهدة بأيّة رقبة كانت، فلو تقيد بمخصوصة[3] لكان نسخًا للنص بالقياس.

جوابه: أن القياس دل على تقييده فلا يكون المطلق مرادًا من النص.

القسم الرابع قريب منه.

---

١ ج – وكونه مشتملًا على المدح أو الذم لا يخصص كل ذلك نظرًا إلى اللفظ.

٢ ج م: متحدان في السبب.

٣ ج: بخصوصة.

[٨.] الباب الثامن: في المجمل والمبين

وفيه مسائل

[٨.١.] الأولى: في شرح ألفاظ اصطلاحية

منها: البيان، وهو مصدر بيّن بيانًا وتبيينًا وهو الدلالة، وفي الاصطلاح هو الخطاب المستقل بالدلالة على المراد.

ومنها: المبين وهو مشترك اصطلاحًا بين المحتاج إلى التبيين، وقد ورد عليه، وبين المبين بنفسه.

ومنه: المفسر وهو كالمبين[1] في تفسيريه.

والنص والظاهر والمجمل والمؤول والمحكم والمتشابه قد مر تفسيرها.

[٨.٢.] الثانية: المجمل إمّا لفظ أو فعل

والأول هو المُحتمِل لعدة معانٍ لا يتعين مراد اللافظ منها، وذلك كالمشترك أو المتواطئ إذا أريد به إحدى الخصوصيات. وقد يكون الإجمال في الصفة المخصصة أو الاستثناء، أو لدليل منفصل مجهول كخروج الحقيقة عن الإرادة وتكافؤ المجازات.

وأمّا الفعل فلأنه قد لا يدل على وجه وقوعه، فإن اقترن به ما يبّينه كان مبيّنًا، وإلا كان مجملًا.

ولا إجمال في غير القول والفعل.

ويجوز وروده في كلام الله تعالى، خلافًا لقوم.

لنا: وقوعه كآية العدة.[2]

له: إن لم يرد به الإفهام فهو عبث، وإن أراد واقترن به بيان كان تطويلًا بلا فائدة، وإلا كان تكليفًا بالمحال.

[1] ج: كالمفسر.

[2] ﴿وَٱلۡمُطَلَّـقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَـةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة، ٢٢٨/٢]. القرء هو زمن الحيض أو الطهر.

وجوابه على أصلنا ظاهر، وعلى أصل المعتزلة لعل فيه فائدة خفية عنا.

ولا إجمال في التحريم والتحليل المضافين إلى الأعيان، خلافًا للكرخي.

لنا: المفهوم من قوله: "حرمت الميتة" أكلها، ومع الظهور لا إجمال.

له: أن إضافة الحكم إلى العين[1] محال، فلا بد من الإضمار، وإضمار الكل لا يجوز لعدم الحاجة ولا أولوية، فيتعين الإجمال.

وجوابه: منع عدم الأولوية.

ولا إجمال في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة، ٦/٥]، خلافًا لبعض الحنفية. وقالت المالكية: يقتضي مسح جميع الرأس. وقال / بعض [٥١ظ] الشافعية: يقتضي مسح البعض.[2] والحق أنه لا إجمال؛ لأنه يطلق المسح عند مماسة كل اليد كل الممسوح، وقد يطلق عند مماسة جزء اليد جزء الممسوح. والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك فاندفع الإجمال.

ولا إجمال في قوله صلى الله عليه وسلم: "لا صلاة" و"لا صيام".

وقال أبو عبد الله البصري:[3] المضاف إلى الأعيان مجمل؛ لأن الذات لا تنتفي والأحكام متساوية. وقيل: إن كانت الذات شرعية انتفت فلا إجمال، وإن كانت حقيقة لم تنتفِ. فإن كان له حكم واحد فلا إجمال، وإن كان أكثر فهو مجمل. مثاله الجواز والفضيلة.

ولقائل أن يقول: الحمل على نفي الصحة أولى؛ لأن الفاسد أشد اختلالًا من غير الفاضل.

[1] ج: إلى الغير.

[2] ج م + بعلة أن الباء للتبعيض.

[3] الحسين بن علي بن طاهر، أبو عبد الله البصري المتكلم، ويعرف بالجعل، سكن بغداد، وكان من شيوخ المعتزلة، وله تصانيف كثيرة على مذهبهم، وكان في الفروع حنفيّ المذهب. قال القاضي أبو عبد الله الصيمري: كان أبو عبد الله البصري مقدمًا في علم الفقه والكلام، مع كثرة أماليه فيهما، وتدريسه لهما. قال: وتوفي في ذي الحجة، سنة تسع وستين وثلاث مئة، ودفن في تربة أبي الحسن الكرخي. **الطبقات السنية في تراجم الحنفية** لتقي الدين الغزي، ص ٤/٤٢٠.

ولا إجمال في آية السرقة[١] أيضًا، خلافًا لبعضهم؛ لأن اليد للعضو من المنكب، والقطع حقيقة في الإبانة، والشق قطع لوجود الإبانة فيه[٢] فلا إجمال.

ولا إجمال في قوله صلى الله عليه وسلم: «رفع عن أمتي الخطأ»،[٣] خلافًا لقوم؛ لأن المؤاخذة أولى بالإضمار؛ لأنها المفهومة عرفًا من قول السيد لعبده: "رفعتُ عنك الخطأ".

[٨.٣. المبين]

وأمّا المبين فتمام دلالته إمّا بالوضع أو لا، وإمّا أن يتم لأن الحكم في المسكوت عنه أولى من جهة التعليل أو لا،[٤] وهو الدلالة على ضرورات الشيء، أو كقوله: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف، ٨٢/١٢].

والبيان إمّا بالقول أو بالفعل. والفعل[٥] إمّا بالوضع أو بالمستتبع الوضع، أو بما يَتْبَعُ الوضعَ. والأول كالكتابة وعقد الأصابع، والمستتبع الوضع كالإشارة،[٦] وتابع الوضع كالأفعال. أو بالترك وذلك كتركه صلى الله عليه وسلم التشهد الأول في الصلاة يدل على عدم وجوبه، وكترك الجواب في السؤال عن الحادثة، وكما إذا يناوله[٧] الخطابُ والأمة فلم يفعل دل على تخصيصه، وإن فعل ثم ترك دل على النسخ في حقه، وفي حق الأمة إن علم الاتحاد في الحكم، وإلا فلا.

والفعل يجوز أن يكون بيانًا، خلافًا لقوم.

لنا: أنه لو امتنع فإمّا لعدم دلالته وهو باطل؛ لأن أفعاله في الحج أقوى من أقواله. أو لافتقاره إلى القول وهو باطل؛ لأن المبين بالحقيقة هو الفعل، والقول لتعليق[٨] الفعل بالمجمل. والقول يقدَّم على الفعل في البيان لاستقلاله بالدلالة.

---

[١] ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة، ٣٨/٥].

[٢] ج: به.

[٣] **الجامع** لمعمر بن راشد، ٢٩٨/١١؛ **سنن ابن ماجه**، الطلاق ١٦.

[٤] ج م: أو لا من جهة التعليل.

[٥] ج: وهو.

[٦] ج: كالأمارة.

[٧] ج م: تناوله.

[٨] ج: لتعلق.

[٨.٤. وقت البيان]

وأمّا وقت البيان فنقول: تأخّر البيان عن وقت الحاجة ينبني على التكليف بالمحال. وأمّا عن وقت الخطاب فهو قسمان: أحدهما: ما له ظاهر كالمنسوخ والمخصوص والأسماء الشرعية والنكرات إذا أريد خلافها. والثاني: ما لا يفهم مراد اللفظ منه كالمجمل. ويجوز / تأخير البيان في جميع هذه الأقسام عند [٥٢و] أصحابنا، خلافًا للمعتزلة في كلها إلا في النسخ، وأبو الحسين البصري اكتفى بالبيان الإجمالي في الأربعة الأول، وجوّز تأخير بيان المجمل، وبه قال القفّال وأبو إسحاق المروزي[١] والدقّاق.

لنا: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة، ١٨/٧٥-١٩] وكلمة ثم للتراخي.

فإن قيل: لا نسلِّم أنها للتراخي كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس، ٤٦/١٠] لاستحالة تأخر علمه. سلّمنا ذلك لكن المراد من البيان إظهاره بإنزاله بعد جمعه في اللوح المحفوظ. سلّمنا ذلك ولكنه التفصيلي،[٢] ثم ما ذكرتم يقتضي وجوب تأخير البيان وهو باطل إجماعًا.

الجواب: أمّا كلمة "ثم" للتراخي فبالنقل. وعن قوله إن المراد إظهاره بالإنزال، قلنا: ليس كذلك فإنه أمر الرسول صلى الله عليه وسلم باتباع قراءته،[٣] وذلك قبل الإنزال محال. والمراد من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ [القيامة، ١٨/٧٥] أي أنزلناه، فلا يكون المراد من قوله: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة، ١٩/٧٥] إنزاله؛ لأن إنزال المنزل محال.

---

[١] إبراهيم بن أحمد بن إسحاق أبو إسحاق المروزي، أحد أئمة المذهب، أخذ الفقه عن أبي العباس بن سريج، ثم انتهت إليه رئاسة المذهب في زمانه، وصنف كتبًا كثيرة، وأقام ببغداد مدة طويلة يفتي ويدرس، وانتفع به أهلها، وصار له تلامذة كبار، كأبي زيد المروزي، وأبي حامد المروزي، ثم انتقل في آخر عمره إلى مصر، فتوفي بها في تاسع رجب، وقيل: في حادي عشرة سنة أربعين وثلاث مئة، ودفن عند ضريح الشافعي، رحمهما الله، قال الشيخ أبو إسحاق في **الطبقات**: انتهت إليه الرياسة في العلم ببغداد. **طبقات الشافعيين** لابن كثير، ٢٤٠/١.

[٢] ج: التفصيل.

[٣] م: قرآنه.

قوله: لِمَ لا يجوز حمله على البيان التفصيلي؟

قلنا: لأن البيان المتراخي مطلق، فلا تخصيص.

قوله: الآية تقتضي الوجوب وهو باطل.

قلنا: لا نسلّم بل نحن نقول به، ثم الدليل على تأخير بيان النكرة إذا أريد بها معيّن أن الله تعالى أمر بني إسرائيل بذبح بقرة معيّنة ولم يصفها لهم حال الأمر. ودليل تعينها أنهم سألوا التعيين وأن الله تعالى عيّنها، فإن الكنايات بأسرها عائدة إليها.

فإن قيل: الآية تقتضي جواز تأخير[1] البيان عن وقت الحاجة لاحتياج بني إسرائيل وذلك باطل. سلّمنا ذلك لكن لا نسلّم أن البقرة كانت معيّنة، والضمائر جاز أن تكون للشأن والقصة.[2] سلّمنا ذلك لكنه معارض بأنها منكّرة في الآية، فتكون هي الواجبة، فلمّا ألحوا في السؤال تغيرت المصلحة فتعينت. ولأنها لو كانت معيّنة لما عنّفهم على السؤال بقوله: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة، ٧١/٢]. ولأن ابن عباس رضي الله عنه قال: لو ذبحوا أية[3] بقرة كانت لكفتهم. سلّمنا أنها كانت معيّنة لكن جاز إن كانت مبينة[4] لهم عند الخطاب إجمالًا فطلبوا التفصيل.

الجواب عن الأول: النقض،[5] قلنا لا نسلّم بل إنما يلزم ذلك أن لو اقتضى الأمر الفور وقد أبطلناه.

قوله: الكنايات للقصة.

قلنا: لا نسلّم بل لما ذكرنا؛ وذلك لأن الضمير في قوله: ﴿مَا هِيَ﴾، و﴿مَا لَوْنُهَا﴾ عائد إلى البقرة، فتعود الكنايات إليها تطبيقًا بين الجواب والسؤال.

قوله: البقرة مطلقة.

قلنا: ولكن المراد خلافه لما مرّ.

---

[1] ج: تأخر.
[2] ج: القضية.
[3] ج م: أي.
[4] ج: معينة.
[5] ج م – النقض.

قوله: لو كانت مبينة[1] لما عنّفوا / على السؤال. [٥٢ظ]

قلنا: ما عنّفوا عليه بل على التواني بعد البيان. وأثر[2] ابن عباس من باب الآحاد فلا يُعارِضُ الكتابَ.

قوله: طلبوا البيان التفصيلي.

قلنا: هو خلاف الأصل، واحتج أبو الحسين بأن الخطاب الذي له ظاهر، والمراد خلافه لا يجوز تأخير بيانه؛ لأنه إن لم يقصد به الإفهام فهو عبث[3] ولَما كان خطابًا، ولجاز خطاب الزنجي[4] بالعربية وخطاب النائم، وكل[5] ذلك محال. أو الإفهام فأمّا الظاهر وهو لغو، أو غير الظاهر فيلزم اقتران البيان به.

والجواب: نقصد به الإفهام وهو إفادة الاعتقاد الراجح، وهذا كالعمومات فإنّا نعتقد الاستغراق قبل ظهور المخصص، فإذا ظهر المخصص زال ذلك الاعتقاد، وبه ظهر الفرق بين الملزوم واللوازم.

وأمّا الخطاب باللفظ الغير الظاهر في بعض مفهوماته جائز مع عدم البيان، خلافًا لقدماء المعتزلة؛ وذلك لأن إفهام الغرض لا على التعيين قد يكون[6] مقصودًا. واللفظ المشترك العاري عن القرينة يفضي إليه فجاز ذلك.

له: لو جاز ذلك لجاز بأي لغة كانت وإن لم يفهمها المخاطب.

وجوابه: الفرق.

وأمّا تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة فجائز، خلافًا لقوم؛ لأنه في الشاهد حسن، فقد يكون في الغائب كذلك لسر استأثر الله تعالى به.

وأمّا المبين فنقول: يجب تفهيمه إن أُرِيدَ فهمُه، ولا يجب إن لم يُرَدْ منه الفهمُ. والمراد منهم الفهم إمّا أن يراد منهم[7] الفهم والعمل كآية الصلاة، أو الفهم فقط كأحكام الحيض للعالِم.

---

[1] ج م: معينة.
[2] ج م: حديث.
[3] ج: عيب.
[4] م: الزنج.
[5] م – كل.
[6] ج: فلا يكون.
[7] م: منه.

والخطاب بالعام المخصص جائز بدون إسماع المخصص، وهو قول النظّام[1] وأبي هاشم، خلافًا لأبي الهذيل[2] والجبائي.

لنا: أنه جاز إسماع المخصص بدليل عقلي بدون إخطاره بالبال، فيجوز إسماع المخصص بدليل سمعي من غير إسماع ذلك المخصص قياسًا، والجامع تمكُّن المكلف من الإتيان بالمراد في الصورتين.

له: أن إسماع هذا العام إغراء بالجهل، وهو قبيح.

وجوابه: المنع، وإنما يكون كذلك أن لو كان من شرط الخطاب أن يكون مفيدًا على القطع، وهو منقوض بما سلّمتم.[3]

[٩.] الباب التاسع: في الأفعال

وفيه مسائل:

[٩.١.] الأولى: [في دلالة فعله صلى الله عليه وسلم على الوجوب]

فعلُه صلى الله عليه وسلم يدل على الوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الإصطخري[4] وابن خيران،[5] وعلى الندب عند الشافعي، وعلى الإباحة عند مالك،

١ أبو إسحاق النظّام البصريّ المتكلم المعتزليّ (ت. ٢٣١هـ/٨٤٥م)، طالع كلام الفلاسفة فخلطه بكلام المعتزلة، وتكلّم في القدر، وانفرد بمسائل، وتبعه أحمد بن حائط، والأسواريّ، وغيرهما. وأخذ عنه الجاحظ. وكان معاصرًا لأبي الهذيل العلّاف. تاريخ الإسلام للذهبي ٧٣٥/٥.

٢ أبو الهذيل العلّاف البصريّ المتكلّم المعتزليّ، واسمه محمد بن الهذيل (ت. ٢٣٥هـ/٨٤٩م)، كان من أجلاد القوم ورؤوسهم، مات في سنة سبع وعشرين، وقيل: في سنة خمس وثلاثين ومئتين. تاريخ الإسلام للذهبي، ٧٣٧/٥.

٣ ج: قلتم.

٤ هو الحسن بن أحمد بن يزيد، أبو سعيد الإصطخريّ (ت. ٣٢٨هـ/٩٤٠م)، شيخ الشّافعيّة. قال أبو إسحاق المروزيّ: لمّا دخلت بغداد لم يكن بها من يستحق أن ندرس عليه إلا ابن سريج وأبو سعيد الإصطخريّ. وقال الخطيب: ولي قضاء قمّ. وقد ولي حسبة بغداد، فأحرق مكان الملاهي، وكان ورعًا زاهدًا متقلّلًا من الدّنيا. وله تصانيف مفيدة منها: كتاب أدب القضاء ليس لأحد مثله. تاريخ الإسلام للذهبي، ٥٤٨/٧.

٥ ابن خيران: أبو عليّ هو الحسين بن صالح بن خيران الفقيه الشّافعيّ (ت. ٣٢٠هـ/٩٣٢م) من كبار الأئمّة ببغداد. قال أبو الطّيّب الطّبريّ: كان أبو عليّ بن خيران يعاتب ابن سريج على ولاية القضاء، ويقول: هذا الأمر لم يكن في أصحابنا، إنّما كان في أصحاب أبي حنيفة. تاريخ الإسلام للذهبي، ٣٧٨/٧.

وتوقف أبو بكر الصيرفي في الكل، وهو المختار.

لنا: أن فعله قد يكون ذنبًا إن جوزناه عليه، وقد يكون مباحًا ومندوبًا / وواجبًا، وقد يكون من خصائصه، فيجب التوقف. [٥٥٣]

للقائل بالوجوب قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران، ٣١/٣] [و]الاتباع لازم المحبة، والمحبة واجبة، فلازمها واجب، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف، ١٥٨/٧]، وقوله تعالى: ﴿مَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر، ٧/٥٩] والأمر يقتضي الوجوب، وللإجماع وهو أن الصحابة رضي الله عنهم رجعوا عند الاختلاف إلى أفعاله.

والجواب: أن محبة الله تعالى تستلزم متابعة الرسول في الواجبات لا غير بدليل نوافله. سلّمنا ذلك ولكن جاز أن لا يكون صلى الله عليه وسلم آتيا به على جهة الوجوب، فلا تتحقق المتابعة بالإتيان به على جهة الوجوب.

وأمّا قوله تعالى: ﴿مَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ﴾ أي ما أمركم به بدليلِ قولِه تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ﴾.

وأمّا الإجماع فلا نسلّم أن ذلك بمجرد فعله، بل جاز أن يكون قد بيّنَ لهم أن حكمهم وحكمه في تلك المسائل سواء؛ وهذا لأن أكثر تلك الأفعال في الصلاة والحج وقد قال صلى الله عليه وسلم: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[1] «خذوا عني مناسككم».[2]

ولمن قال بالندب أن يحتج بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب، ٢١/٣٣] فقوله: "لكم" يدل على عدم الوجوب، وقوله: "حسنة" يدل على الندب. ولأن الفعل إمّا راجح الوجود أو العدم أو مستو بهما، الثاني ممتنع لامتناع الذنب عليه، والثالث عبث،[3] ولحوق العقاب عليه منتفٍ بالأصل، وهو الندب.

١ السنن المأثورة للشافعي، ص ١٥٧؛ صحيح البخاري، الأذان ١٨.

٢ صحيح مسلم، الحج ٣١٠؛ سنن أبي داود، المناسك ٧٧.

٣ ج: عيب.

وجواب الأول: أن التأسِّي هو الإتيان بمثل فعل الغير على وجهه، ولعله صلى الله عليه وسلم أتى به مباحًا، فلو ندبناه لم يكن تأسِّيًا. وعن الثاني: المنع.

وقيل: إن فعله ليس بمكروه ولا محرم لعصمته، والأصل عدم وجوبه وندبيته، فتعين المباح.

جوابه: الغالب على فعله الوجوب والندب.

[٩.٢.] الثانية: [في التأسّي بفعل النبي صلى الله عليه وسلم]

أكثر العلماء على أن التأسّي به واجب مطلقًا،[١] وقيل: لا يجب مطلقًا، وقيل بوجوبه في العبادات لا غير، وهو مذهب ابن خلاد[٢] من المعتزلة. واحتج أبو الحسين على الوجوب مطلقًا بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف، ١٥٨/٧]،[٣] وبقوله: ﴿لَقَدْ كانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب، ٢٢/٣٣]. وفيه نظر، إذ لا يلزم منهما سوى وجوب التأسّي في شيء لتنكير أحدهما وإطلاق الثاني،[٤] ولعله في العبادات. فإن أوجبنا التأسّي فلا بد من العلم بوجهه. الإباحة تُعلَم بطرق تنصيصه عليها، ولكونه امتثالًا لآية دلت على الإباحة، ولكونه بيانًا لآية دلت على الإباحة،[٥] وبأن عصمته دلت على عدم الكراهيةِ والحرمةِ، والاستصحاب / على عدم الوجوب والندبية. والندبية تُعلَم من الثلاثة الأول. [٥٣ظ] ولأربعة أخرى بعلمنا بقصده القربة، وبنفي الوجوب بالأصل، وبتنصيصه على التخيير بينه وبين ما علمتْ ندبيتُه، وبكونه قضاء لعبادة مندوبة، وبمواظبته عليه مع الإخلال به في وقت من غير نسخ.

---

[١] م + خلافًا لقوم.

[٢] هو أبو علي محمد بن خلاد من معتزلة البصرة.

[٣] في كل النسخ والمعتمد وفي غالب الأصول: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ بالفاء. إذا كانت الآية هكذا؛ إما أن تكون ١٥٣ أو ١٥٥ من سورة الأنعام. فالضمير المذكور في الآية الأولى راجع إلى الصراط، وفي الثاني إلى القرآن، لكن كلاهما لا يناسبان السياق، لذلك ما أثبتناه أنسب؛ لأن الضمير راجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الآية، وهو المطلوب.

[٤] ج: ليكن أحدهما والثاني.

[٥] م - ولكونه بيانًا لآية دلت على الإباحة.

والوجوب يُعلَم بتلك الثلاثة الأول وبغيرها[١] كالتخيير بينه وبين ما علم وجوبه، وبكونه قضاء لعبادة واجبة، وبوقوعه[٢] على أمارة تدل على الوجوب كالأذان والإقامة، وبكونه جزء الشرط لموجب الندب،[٣] وبكونه غير جائز لولا الوجوب كالركوعين.

[٩.٣.] الثالثة: في تعبّده بشريعة أحد من الأنبياء

أمَّا قبل النبوة ففيه ثلاثة مذاهب: طرفان، والتوقف.

للنفاة: أنه ما راجع أئمةَ تلك الشريعة، وذلك دليل عدم[٤] التعبّد بها.

للمثبتين: عموم الدعوة الماضية.

جوابه: المنع أو[٥] لم يبلغه بطريق يفيد العلم أو الظن. وأمَّا بعد النبوة فأكثر الأئمة[٦] على[٧] أنه لم يكن متعبّدًا بشريعة أحد من الأنبياء، خلافًا لقوم من الفقهاء.

لنا: أنه لو كان كذلك لراجع كتبهم ولاستفتى علماءَهم، ولم يفعل بل انتظر الوحي.

فإن قيل: لعله لم يكن متعبّدًا بتلك الأحكام الخاصة، أو عَلِمَ خلوَّ كتبِهم عنها، أو أن تلك الأحكام إن تواترت فلا حاجة إلى المطالعة، وإلا فلا حاجة لكون تلك الكتب مروية بالآحاد. سلّمنا ذلك لكنه راجَعَ آيةَ **التوراة** في الرجم.

جواب الأول: أنه لم يراجع في شيء من الأحكام، فلا يكون مأمورًا بشيء منها. وعن الثاني: أن ذلك إنما يكون بعد التفتيش الكثير ولم يكن. وعن الثالث: أنها متواترة المتن فتحتاج إلى المطالعة لاستخراج وجوه الدلالة. وأمَّا الرجم فذلك للاحتجاج على اليهود.

---

[١] ج: وبعدها.

[٢] ج: بوقوعه.

[٣] م: النذر.

[٤] ج م: على عدم.

[٥] ج: لو.

[٦] ج م: فالأكثر من الأئمة.

[٧] ج - على.

لهم: قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ﴾ [المائدة، ٤٤/٥]، وقوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام، ٩٠/٦]، ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ﴾ [النساء، ١٦٣/٤]، ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ [النساء، ١٢٥/٤]، ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا﴾ [الشورى، ١٣/٤٢].

والجوابُ عن الجميع الحملُ على الأصول وأصول الفرع.[1]

[١٠.] الباب العاشر: في النسخ والناسخ والمنسوخ

وفيه مسائل:

[١٠.١.] الأولى: [في أن النسخ الإزالة دون النقل]

النسخ الإزالة، وقيل: هو النقل اختاره القفّال.

لنا: أنه يقال: نَسخَتِ الريحُ أثرَ القوم أي أزالته، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فلا يكون حقيقة في غيره دفعًا للاشتراك، ولا يقال: تسمية الريح ناسخة مجاز؛ لأنه مجاز في الإسناد / لا غير، وذلك كقولهم: تحركت الريح. [٥٤و]

له: الاستعمال في النقل كقوله: نسختُ الكتابَ، والأصل هو الحقيقة.

وجوابه: الأول أعم فالحمل عليه أولى.

[١٠.٢.] الثانية: في حد النسخ

قيل: إنه رفع حكم خطابٍ سابقٍ بخطابٍ لاحقٍ متراخٍ بحيث لولاه لدام حكمُ الأول. وهو باطل؛ لأنه لا يجب أن يكون الناسخ خطابًا، وهو[2] لجواز كونه فعلًا للرسول صلى الله عليه وسلم، وكذا حكم المنسوخ. ولأنه ليس برفع بل هو بيان.

وحدُّ[3] الناسخ: أنه طريقٌ شرعيٌّ مبيّن انتهاءَ حكمٍ شرعيٍّ ثبت بطريق شرعيٍّ مع تراخيه عنه.

---

[1] م + والله أعلم.
[2] ج: وهذا.
[3] ج: وحده.

قال القاضي أبو بكر: النسخ رفع.

وقال الأستاذ أبو إسحاق:[1] إنه بيانُ انتهاءِ مدة الحكم، وهو المختار؛ وذلك لأنه ليس زوال الباقي بالطاري أولى من اندفاع الطاري بالباقي. فإمّا أن يوجدا وهو محال، أو يندفعا وهو محال، وليس انتفاء الأول بطريان الثاني أولى من العكس.

لا يقال: الحادث بحدوثه أقوى.

لأنّا نقول: الباقي حال بقائه إمّا أن يستفيد كيفيةً لم تكن عند حدوثه أو لا؛ فإن استفاد فهي حادثة مقاومة للطاري فلا يعدم الباقي، وإن لم يستفد كان في حال البقاء كما هو في حال الحدوث، فيقاوم الطاري وعاد[2] الكلام الأول.

للقاضي: أن الخطاب الأول كان متعلقًا، وذلك لا ينعدم بنفسه، وإلا لَمَا وجد، فتعين عدمه بمعدم آخر، وهو الرفع.[3]

وجوابه: أنه كان متعلقًا مقتضيًا للحكم إلى ذلك الزمان فقط فانقطع؛ لانتفاء شرطه لا لمعدم.

[١٠.٣.] الثالثة: [في جواز النسخ ووقوعه]

النسخ عندنا جائزٌ عقلًا واقعٌ سمعًا، خلافًا لبعض اليهود في الإمكان، ولبعضهم في الوقوع. ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ.

احتج قدماؤنا على جوازه بأن الدلالة القاطعة دلت على نبوته صلى الله عليه وسلم، ولا تتقرر نبوتُه إلا بنسخ شرائع المتقدمين، فيلزم تحقق النسخ. وفيه نظر؛ وذلك لأنّا نمنع أن نبوته صلى الله عليه وسلم لا تتقرر إلا بالنسخ؛ لجواز أن ينصوا على انتهاء شريعتهم عند مبعثه صلى الله عليه وسلم، ويمكن أن يجاب عنه.

---

[1] هو إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، أحد أئمّة الدّين كلامًا وأصولًا وفروعًا، جمع أشتات العلوم. واتفقت الأئمّة على تبجيله وتعظيمه وجمعه شرائط الإمامة. وله التصانيف الفائقة منها كتاب **الجامع في أصول الدين**، **والرد على الملحدين**، **ومسائل الدّور**، **وتعليقة في أصول الفقه**، وغير ذلك. توفي سنة ثماني عشرة وأربع مئة. **طبقات الشافعية الكبرى** لابن السبكي، ٢٥٦/٤.
[2] ج: وكاد.
[3] ج: الربع.

والمعتمد قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا﴾ [البقرة، ١٠٦/٢]. فنقول: نبوته صلى الله عليه وسلم إن توقفت على النسخ وقد ثبتت فيثبت النسخ، وإن لم تتوقف صح إثبات النسخ بهذه الآية.

ولهم: بأن الفعل الواحد إمّا حسن أو قبيح، وأيّما كان فلا نسخ.

ولمنكر الوقوع: أن شريعة موسى صلى الله عليه وسلم إن كان فيها ما يدل
[٥٤ظ] على دوامها؛ فإن كان معه[1] أنها / ستنسخ تناقض، وإن لم يكن معه ذلك كان ذلك إلباسًا، وإن لم يكن فيها ما يدل على دوامها كفى العمل بها مرة واحدة على ما مر في باب الأمر.

والجواب عن الأول: لمَ لا يجوز أن يكون حسنًا في وقت قبيحًا في وقت آخر؟ ولا بناء على قاعدة الحسن والقبيح لفسادها. وعن الثاني: أن فيها ذلك.

قوله: "يكون متناقضًا" ممنوع، بل يدوم إلى طريان الناسخ.

ولا يقال: لو كان ذلك في التوراة لتواتر؛ لأنّا نمنع ذلك؛ لانقطاع عدد التواتر في زمن بختنصر،[2] هذا جواب أبي الحسين. وأمّا على أصولنا فهو أنه لم ينص على ذلك.

قوله: إنه تلبيس.

تقدم الجوابُ عنه في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب.

[٤.١٠.] الرابعة: [في جواز نسخ القرآن]

نسخ القرآن جائز، خلافًا لأبي مسلم الإصفهاني.[3]

---

١ م: معها.

٢ بختنصر هو الذي استولى على بلاد الشام، ودمر القدس، واستباح اليهود وسلبهم ملكهم، ومنذ ذلك الزمان تفرقت بنو إسرائيل وتشتتوا في أنحاء الأرض.واحتل بختنصر مصر، ومن أشهر أعماله بناء برج بابل المشهور، واستمرت هذه الدولة حتى قضى عليها الفرس واحتلوا المنطقة حوالي عام ١١٦١ ق.هـ/٥٠٤ ق.م. موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام، لأحمد معمور العسيري، ص ١٩.

٣ هو محمد بن بحر (٣٢٢هـ/٩٣٤م) من المعتزلة، هو الكاتب وصاحب التفسير.

لنا: أن الوقوع دليل الجواز. يدل على الوقوع[1] قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة، ٢٤٠/٢]، أوجبت الآية الاعتداد حولًا، ثم نُسخت بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة، ٢٣٤/٢]، فإنها توجب الاعتداد بأربعة أشهر وعشر. وآيةُ النجوى[2] أيضًا نُسِخَتْ.

له: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت، ٤١/٤١-٤٢].

جوابه: أنه يحيل النسخ على كلية الكتاب، وهو منتفٍ عليه.[3]

[٥.١٠.] الخامسة: [في جواز نسخ الواجب قبل فعله]

نسخ الواجب قبل فعله[4] جائز، خلافًا للمعتزلة.

لنا: قصة إبراهيم عليه السلام وهو أنه كان مأمورًا بذبح إسماعيل ثم نُسِخَ قبل ذبحه. الدليل على أنه أمر بذلك قول إسماعيل: ﴿ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات، ١٠٢/٣٧]، فإنه منصرف إلى قول إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات، ١٠٢/٣٧]، ولأنه إمّا أن يكون مأمورًا بمقدمات الذبح أو بالذبح. والأول باطل؛ لأنه ليس بلاء مبينًا[5] والمأمور كذلك؛ ولأنه[6] لو أُمر بمقدمات الذبح لما احتاج إلى الفداء لتحقق المأمور به.

فإن قيل: لا نسلّم أنه أُمِر بالذبح بل بمقدمات الذبح، وقول إسماعيل ينصرف إلى المستقبل.

قوله: المقدمات ليست بلاء مبينًا.

قلنا: بشرط غلبة الظن[7] أنه مأمور بالذبح بلاء مبين.

---

١ م: بيان الوقوع.

٢ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المجادلة، ١٢/٥٨].

٣ ج – عليه.

٤ م: وقته.

٥ ج: والأول باطل ليس مبينًا.

٦ ج: فلأنه.

٧ ج: شرط علته الظن.

قوله: لما احتاج إلى الفداء.

قلنا: يحتاج إليه إذا غلب على الظن أنه مأمور بالذبح. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم أنه نسخ قبل العمل.

فإنه قيل: إنه كان كلما قطع شيئًا التحم. سلّمنا ذلك لكنه يلزم أن يكون الفعل الواحد في الوقت الواحد مأمورًا به منهيًا عنه[1] لشخص واحد، وذلك لا يجوز؛ لأنه إن كان حسنًا استحال ذلك، وكذا إن كان قبيحًا.

الجواب: قد بيّنا كونه مأمورًا به.

قوله: ينصرف إلى المستقبل.

قلنا: هو جواب لقوله فيكون مأمورًا به. وأمّا الظن / الباطل على الأنبياء باطل.[2] [٥٥و]

قوله: أتى بالذبح والتحم.

قلنا: لو كان كذلك لما احتاج إلى الفداء. أمّا المعارضة بقاعدة الحسن والقبيح فمندفعة على أصلنا على أن الأمر قد يكون لمصلحة في المأمور به، وقد يكون لمصلحة في نفس الأمر تحصل قبل فعله.

[٦.١٠.] السادسة: [في جواز بعض طرق مختلفة للنسخ]

نسخُ الشيء لا إلى بدلٍ جائزٌ، خلافًا لقوم.

لنا: نسخ إيجاب الصدقة بين يدي النجوى، لا إلى بدل.

لهم:[3] قوله تعالى: ﴿نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ﴾ [البقرة، ٢/١٠٦].

قلنا: يجوز أن يكون نفي الحكم خيرًا من الحكم.

ونسخُ الشيء إلى أثقلَ منه جائزٌ؛ لأنهم أُمروا بترك القتال، ثم أُوجب عليهم مع إيجاب[4] ثبات الواحد للعشرة.

---

[1] ج: مأمور أنه منهي عنه.
[2] م: فباطل. وهو الأصح.
[3] م: له.
[4] م: وجوب.

ونسخُ التلاوةِ دون[1] الحكمِ وبالعكس جائزٌ؛ لأنهما عبادتان متفاصلتان؛ ولأن ذلك قد وقع.

ونسخُ الخبرِ إذا كان المخبَر عنه قابلًا للتغيير جائز، خلافًا لأبي هاشم والأقدمين؛ وذلك لأنه يجوز أن يقول: "لأعاقبنّ الزاني أبدًا"، ثم يقول: "أردتُ به ألف سنة".

لهم:[2] أن نسخ الخبر يوهم الكذب، وهو باطل بالأمر فإن نسخه يوهم البداء.

ويجوز نسخ ما أوجب دائمًا، خلافًا لقوم؛ وذلك لأن نسبة لفظ الدوام إلى الأزمان كنسبة العام إلى الأعيان، فلمّا جاز التخصيص جاز النسخ قياسًا عليه، والجامع المصلحة المشتركة.

واعلم أن نسخ السنة المتواترة بمثلها جائز، وكذا خبر الواحد بمثله وبالمتواتر.

ونسخُ المتواترِ بالآحاد جائزٌ غيرُ واقعٍ، خلافًا لبعض أهل الظاهر.

لنا: أن الصحابة رضي الله عنهم ردوا خبر الواحد عند رفعه الكتاب. قال عمر رضي الله عنه: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري أنها صدقت أم كذبت»،[3] وفيه نظر.

لهم: أن تخصيص المتواتر بخبر الواحد جائز فكذا نسخه؛ لجامع ما يشتركان فيه من دفع الضرر المظنون، ولأنه واقع نسخ قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام، ٦/١٤٥] الآية[4] بنهيه صلى الله عليه وسلم عن أَكْلِ كلِّ ذِي نابٍ مِنَ السِّباع،[5] وإذا نسخ الكتاب بخبر الواحد فكذا بالخبر المتواتر لعدم القائل بالفصل.

---

[1] ج: قبل.
[2] ج م: له.
[3] الآثار لأبي يوسف، ص ١٣٢. أخرجه أبو داود بلفظ «لا ندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت».
[4] ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [الأنعام، ٦/١٤٥].
[5] الموطأ لمالك، الصيد ١٣؛ صحيح البخاري، الذبائح ٢٨.

وجواب الأول: أن التخصيص أهون. وعن الثاني: أن الآية كانت تدل على عدم التحريم إلى تلك الغاية دون ما بعدها.

نسخُ[1] الكتابِ بمثله جائزٌ لما ذكرنا في الرد على أبي مسلم، ونسخُ السنة بالكتاب جائزٌ عند الأكثر وواقع، ومنع منه الشافعي رضي الله عنه.

للمثبت: أن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتًا بالسنة إذ ليس ذلك في القرآن، وانتسخ بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة، ٢/١٤٤].

واحتج الشافعي رضي الله عنه بأن السنة بيان للقرآن لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل، ١٦/٤٤]، فلو كان الكتاب ناسخًا لكان مُبيِّنًا لسنته، وهو محال.

وجوابه: أن ذلك لا يقتضي كون كل السنة بيانًا.

ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة جائز واقع، خلافًا للشافعي رضي الله
عنه؛ / وذلك لأنه كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت لقوله تعالى: [٥٥ظ]
﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ﴾ [النساء، ٤/١٥] ثم نسخ ذلك بآية الجلد، ثم نسخ الجلد بالرجم في قصة ماعز.

فإن قيل: بل نسخ بما كان قرآنًا وهو قوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما».

قيل: إن ذلك لم يكن قرآنًا لقول عمر رضي الله عنه: «لولا أن يقول الناس إن عمر زاد في كتاب الله شيئًا لألحقت ذلك بالمصحف».[2] ولقائل أن يقول: لمّا نُسِخَتْ تلاوتُه أُمِرَ بإخراجه من المصحف كفى ذلك في صحة قول عمر رضي الله عنه.

للشافعي رضي الله عنه: قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ إلى آخره،[3] وأنه يدل على أن الآتي بذلك هو الله تعالى لا غيره. ولأن المأتي به خير من المنسوخ، والسنة لا تكون خيرًا من الكتاب. ولأن السنة بيان فلو نسخت لكان المبيِّن ناسخًا، وهو محال لكونه ضد المنسوخ.

١ ج: ونسخ.
٢ الموطأ لمالك، الحدود ١٠.
٣ ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة، ٢/١٠٦].

الجواب عن الأول: أنه يقتضي أن يأتي بعد الناسخ ما هو الخير. وعن الثاني: أن النسخ تخصيص في الزمان، وهو بيان.

[١٠.٧.] السابعة: [في أن الإجماع لا ينسخ]

الحكم المجمع عليه لا يُنْسَخُ، وهو مراد الأئمة بقولهم: "الإجماع لا ينسخ"؛ وذلك لأنه لا يكون الإجماع في زمنه صلى الله عليه وسلم دليلًا، فلو انتسخ الحكم المجمع عليه بعد وفاته صلى الله عليه وسلم؛ فإمّا أن ينسخ بالكتاب أو السنة[1] وهما كانا موجودين في زمن الإجماع، فكان الإجماع باطلًا وإلا استحال وجودهما بعده. وإمّا بالإجماع وهو باطل؛ لأنه يلزم منه خطأ أحد الإجماعين وذلك لا يجوز. وإمّا بالقياس وهو لا يدل مع وجود الإجماع.

لا يقال: إذا أجمعت[2] الأمةُ على قولين فإنه يجوز الاجتهاد فيهما بالإجماع، فإن أجمعوا على واحد بعينه زالت الخيرة؛ لأنا نقول: زال لزوال شرطه،[3] فلا يكون نسخًا. وفيه نظر.

وأمّا أنه لا ينسخ به فلأن المنسوخ به إمّا نص، وهو باطل، وإلا لكان الإجماع باطلًا لكونه على خلاف النص. أو إجماع، وهو باطل؛ لأن الثاني إن بيّن بطلان الأول لكان الإجماع خطأ، وإن بيّن غايته؛ فالأول إن كان مطلقًا امتنع نسخه، وإن[4] كان مؤقتًا إلى غاية لم يكن نسخًا بل انتهاء أو قياس وهو باطل؛ لأنه مشروط بعدم الإجماع. فإذا وجد الإجماع زال لزوال شرطه، فلا يكون نسخًا. هذا ما قاله الإمام. وفيه نظر.

[١٠.٨.] نسخ القياس

والقياس يُنْسَخُ حكمُه في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم بالنصّ وبالإجماع بعده وبقياس آخر أجلى.[5] وأمّا بعده فعلى قول من يصوّب كل مجتهد، وإلا فلا. وأمّا كونه ناسخًا فظاهر.

١ ج: بالسنة.
٢ ج: اجتمعت.
٣ م: الشرط.
٤ ج: فإن.
٥ ج: أصلي.

ونسخ الأصل والفحوى ونسخ الأصل المستلزم لنسخ الفحوى متفَق عليه. وأمّا الفحوى وحدها منع منه أبو الحسين لكونه مستلزمًا وجود الملزوم بدون اللازم. وأمّا كونها ناسخة فظاهر لفظيةً كانت دلالتها أو عقليةً.

زيادة عبادة لا تنسخ العبادات ولا زيادة صلاة للصلوات. والعراقيون جعلوا زيادة الصلاة على الصلوات نسخًا؛ لأنها تزيل عن الوسطى كونها
وسطي / وتلزمهما الزيادة على العبادات. [٥٦و]

وأمّا زيادة ركعة على ركعتين فليست بنسخ عند الشافعي رضي الله عنه، خلافًا للحنفية. وقال القاضي عبد الجبار: إن كانت الزيادة تنفي اعتداد الأصل وحده كانت نسخًا وإلا فلا. ولأبي الحسين أن الزيادة هل تنفي شيئًا؛ ولا شك أنها تنفي بنفيها، وهو نسخ إن علم النفي المزال بدليل شرعي، والمزيل يتراخى عنه، وإلا فلا.

وخبر الواحد والقياس يجوز أن يكون مزيلًا إن كان المزال حكم الاستصحاب، وإلا فلا.[1]

ويتفرع على هذا الأصل أحكام:

منها:[2] زيادة التغريب على الجلد ليست نسخًا.

وأمّا إجراء الجلد[3] وكونه كمال الحد وتعلق رد الشهادة فهي تتبع نفي الزائد، فيجوز إزالتها بخبر الواحد والقياس بالتبعية، وإن كانت منصوصة فلا، وينبني على ما ذكرنا إثبات التخيير بعد شرع الحكم.

وزيادة ركعة على ركعتين قبل التشهد لاستغنائها للتشهد.[4]

ونسخ عبادة لا تتوقف عليها أخرى لا يكون نسخًا لها، وإن توقفت عليها أخرى فنسخها ليس بنسخ للأخرى عند الكرخي، وهو الحق، خلافًا للقاضي عبد الجبار، فإنه قال: إن كان جزءا اقتضى نسخ الأخرى، وإن كان شرطًا فلا.

---

١ ج: والمزيل يجوز أن يكون خبر الواحد. والقياس إن كان المزال حكم الاستصحاب وإلا فلا. لكن في الأصل ضرب عليها.

٢ ج: له.

٣ م: الحد.

٤ م: التشهد.

لنا: أن الموجب قائم وهو النص، ونسخ الأخرى ليس بمعارض لتحقق الدلالة مع النسخ كالتخصيص.

للقاضي: أن نسخ الركعة[1] من الركعتين نسخ لتأخير التشهد، ولنفي الإجزاء بدونهما[2] والإجزاء عند الإتيان بهما.

وجوابه: أن هذه أحكام[3] متغايرة غير متلازمة. وأمّا نسخ الشرط فليس بنسخ للمشروط؛ لأنهما عبادتان متفاصلتان. وأمّا الإجزاء بدونه فنسخ إن اكتفى به فيه، وإلا فلا.

[٩.١٠. المعرِّف للنسخ]

وأمّا المعرِّف للنسخ فبأن يقول: "هذا منسوخ" أو "منسوخ بكذا"، أويأتي بنقيض الحكم أو بضده مع العلم بالتاريخ. والتاريخ قد يُعلم مفصلًا، وقد يُعلم أن الأول قبل الهجرة والثاني بعدها، أو يكون الراوي متقدم الصحبة مع انقطاعها والآخر متأخر الصحبة، ومع[4] دوام صحبة الأول لا يُعلم.

وإذا قال الراوي: هذا الخبر قبل الآخر، سمع[5] عند القاضي عبد الجبار، وإن تضمن النسخ، كما قبلت الشهادة على الإحصان المتضمنة للرجم وإن لم تقبل في الرجم. قال أبو الحسين: وهذا يقتضي جواز قبول قول[6] الراوي دون الوقوع.

وإذا قال الصحابي رضي الله عنه: "هذا الخبر قد نُسخ" لم يقبل؛ لجواز كونه عن اجتهاد.[7] وفرق الكرخي بين قوله: "هذا منسوخ بهذا" وبين قوله: "هذا منسوخ"، والحق أنه لا فرق. والله أعلم.

[١١.] الباب الحادي عشر: في الإجماع

وفيه مسائل:

---

١ ج: ركعة.

٢ ج: بدونها.

٣ ج: الأحكام.

٤ ج: مع.

٥ م: يسمع.

٦ م – قول.

٧ م: أن يكون اجتهادًا.

[١١.١.] الأولى: [في حدّه]

[٥٦ظ] لفظة "أجمع" لغةً للعزم، ويقال: "أجمع" / إذا صار ذا جمع. وفي الاصطلاح[1] هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على حكم ما. والاتفاق هو الاتحاد في الاعتقاد إمّا بنفسه أو بدليله.

ومن الناس من أحاله كاجتماع الناس في ساعة واحدة على مأكول واحد.

وجوابه: الفرق باختلاف الدواعي بخلاف الدليل أو الأمارة.

ومنهم من أحال العلم به بعد تجويزه، فإنه لا يُعرف بالوجدان ولا بالنظر ولا بالحس والخبر، فإنه لا يمكن الإحساس بكل مجتهد في الدنيا، ويتعذر الإخبار عنه وإن[2] أمكن لتعذر العلم بمذاهبهم. ويجوز رجوع بعضهم بعد الإخبار عن مذهبه بنفسه. ولو جمعهم سلطان على صعيد واحد فرفعوا أصواتهم بالفتوى فإنه لا يحصل به العلم.

والنقوض الثلاثة اتفق فيها الموضوع والمحمول ولو جمعهم سلطان قاهر لا يمكننا العلم بمذاهبهم. والحق أنه لا يمكننا العلم بذلك إلا في زمن الصحابة رضي الله عنهم، حيث كان المسلمون قليلين[3] وخصوصًا المجتهد منهم.

[١١.٢.] المسألة[4] الثانية: [في حجيته]

هو حجة، خلافًا للنظّام والشيعة والخوارج.

لنا: أن متابعةَ غيرَ سبيل المؤمنين محرمةٌ،[5] فيجب اتباع سبيل المؤمنين.

أمّا الأول فلقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء، ٤/١١٥]. جمع الله تعالى بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في التهديد، وهو يقتضي التحريم.

١ ج: اصطلاح.
٢ ج: ولو.
٣ ج: قلائل.
٤ م - المسألة.
٥ ج: محرم.

وأمّا الثاني فلأنه إذا حرّم اتباعَ غيرَ سبيلِ المؤمنين وجبَ اتباعُ سبيل المؤمنين، إذ لا واسطة بينهما.

فإن قيل: لا نسلِّم أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، بل بشرط مشاقّة الرسول. لا يقال: لو حرم ذلك بشرط المشاقّة لوجبت المتابعة بذلك الشرط، إذ لا خروج عن القسمين واللازم باطل؛ لأن مشاقّة الرسول كفر واتباع المؤمنين مع الكفر محال؛ لأنّا نمنع الملازمة، وهذا للواسطة وهي عدم الاتباع، سلّمنا ذلك ولكن لا نسلم انتفاء اللازم.

قوله: المشاقّة كفر.

قلنا: لا نسلّم، بل هي معصية لكونها مأخوذةً من كون أحد الخصمين في شق والآخر في آخر ويكفي فيه المعصية. سلّمنا ذلك لكن لا نسلّم أن الكفر ينافي العمل بالإجماع؛ وهذا لأن الكفر قد يكون بشد الزنار ولبس الغيار، وذلك لا ينافي العمل بالإجماع. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم أن التكليف بالمحال باطل وقد بيّنا وقوعه. سلّمنا أنه غير مشروط بالمشاقّة ولكن مشروط
بتبيين الهدى؛ لأنه شرط في تحريم المشاقّة، والشرط / في المعطوف عليه [٥٧و]
شرط في المعطوف، والهدى عام فيكون دالًّا على تحريم مخالفة الإجماع عند تبيين دليله، فلا فائدة في الإجماع حينئذ.

سلّمنا ذلك ولكنه تحريم لاتباع غير كل سبيل المؤمنين أو لبعضه؛ الأول ممنوع لعدم حرمة الكل، فلا يحصل الغرض بتقدير ثبوته. والثاني مسلّم؛ لأن عندنا يحرم اتباع بعض ما غاير البعض أو الكل، أو اتباع كل ما غاير البعض، وهو الذي صار به المؤمنون مؤمنين وهو متعين لقولهم: "لا تتبع غير سبيل الصالحين" فإنه يفهم منه ما ذكرنا. سلّمنا ذلك ولكن لم يلزم تحريم مخالفة الإجماع، وإنما يلزم ذلك أن لو كان السبيل هو الإجماع بل هو دليل الإجماع. وهذا أولى؛ لأن سلوك مقدمات[1] الدليل يشبه[2] سلوك حدود الطريق.[3]

١ ج م: لأنه يتناول مقدمات.
٢ م: الدليل الذي فيه.
٣ م: الدليل.

سلّمنا ذلك لكن لم يلزم من ذلك وجوب اتباع سبيل المؤمنين، وإنما يلزم أن لو لم يكن[1] واسطة وهو عدم الاتباع. سلّمنا ذلك ولكن يقتضي وجوب اتباع سبيل المؤمنين في كل الأمور أو في بعضها. الأول ممنوع لوجوه:

أحدها: أنه يحرم[2] وجوب اتباعهم في المباحات لاستحالته.

وثانيها: وجوب التوقف والجزم بأحد القولين فيما إذا توقفوا ثم جزموا[3] بأحدهما.

وثالثها: وجوب إثبات ذلك الحكم بدليل المجمعين وإثباته لا به حرام. سلّمنا ذلك ولكن سبيل كل المؤمنين أو بعضهم؟ الأول مسلّم والثاني ممنوع، ولكن كل المؤمنين هم الذين يوجدون إلى قيام الساعة، فإجماع أهل عصرنا لا يكون حجة.

فإن قلت: أهل العصر الأول هم الكل.

قلت: في العصر الثاني خرجوا عن أن يكونوا هم الكل. سلّمنا ذلك ولكن الآية نزلت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، فيكون ذلك الإجماع حجة ولا انتفاع[4] به إذ ذلك،[5] وبعده لا بد من تحقق بقاء المجمعين إذا ذاك وبقائهم على الاتفاق، وكل ذلك متعذر. سلّمنا ذلك لكن كل المؤمنين أو بعضهم؟ والأول ممنوع، وإلا لدخل فيهم العوام والنساء. والثاني مسلّم وهو للإمام المعصوم. سلّمنا ذلك ولكن بشرط العلم بإيمانهم وهو إمّا التصديق أو العمل المستحق عليه الثواب أو المجموع، والعلم[6] به متعذر. سلّمنا ذلك ولكن دلالة الآية ظنية والمسألة علمية، فلا يحتج بها.

فإن قيل: الإجماع ظني.[7]

قلنا: هو باطل بالإجماع. والعجب ممّن يُثبِت الإجماع بآيات لا يُكفِّرُ

[1] ج م + بينهما.
[2] م: أحدها: تحريم.
[3] ج: حرموا.
[4] ج: والانتفاع.
[5] م: ذاك.
[6] ج: أو العلم.
[7] ج م: ظن.

ولا يُفَسِّقُ مخالفُها المتأوِّلَ ويُكَفِّرُ مخالِفَ الإجماع. ثم نقول: ما ذكرتم معارَض بوجوه: أحدها: كل ما فيه نهي لكل الأمة عن القول بالباطل أو الفعل الباطل لقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة، ١٦٩/٢]، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [البقرة، ١٨٨/٢]، / وجه التمسك أنه لولا [٥٧ظ] تصور ذلك لما نُهي عنه، وبقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»،[1] والتمسك ما[2] مرّ، ولأن الإجماع إن كان غير دليل قاطع وَجَبَ نقلُه، وإن كان عن أمارة فهو مُحال للاختلاف في الأمارات، وإن لم يكن عن واحد منهما فهو خطأ.

الجواب:[3]

قوله[4] عن الأول: إنه غير مشروط به أو لا يقتضي عدمُه عدمَه إذ لولا أحدهما لكان مخالفة الإجماع صوابًا وهو باطل، وفيه نظر.

قوله: أنه مشروط بتبيين الهدى.

قلنا: لا نسلّم. وأمّا العطف فلا نسلّم اقتضاءه ذلك. سلّمنا ذلك لكن الهدى المشروط في التوعد في مشاقّة الرسول هو دليل النبوة لا دلائل[5] الفروع، فلا يشترط تبيين دلائل الفروع في التوعد على تحريم[6] متابعة غير سبيل المؤمنين قضيةً للعطف.

قوله: لا نسلّم دلالة الآية على تحريم كل ما غاير سبيل المؤمنين.

قلنا: لأن هذا التركيب للعموم لِمَا سبق في كتاب العموم.

قوله: تحريم الكل لا يقتضي تحريم البعض.

قلنا: تحريم كل واحد واحد يقتضي ذلك، وهو السابق إلى الفهم.

[1] صحيح البخاري، العلم ٤٣؛ صحيح مسلم، الإيمان ١١٨.
[2] ج: بما.
[3] جواب لقوله: فإن قيل: لا نسلم أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام.
[4] م – قوله. وهو الصواب. والله أعلم.
[5] م: دليل.
[6] ج م: تحريمه.

قوله: إنه يحرم اتباع سبيل غير المؤمنين فيما به صاروا مؤمنين.

قلنا: ذلك حاصل من تحريم المشاقّة، فلا يُحمل عليه دفعًا للتكرار.

قوله: السبيل مجاز عن دليل الإجماع.

قلنا: جعله مجازًا عن الإجماع أولى لكونه مشتركًا بين الكل دون دليله.

قوله: لَم يجب من تحريمه اتباعَ غير سبيل المؤمنين وجوبُ اتباع سبيل المؤمنين.

قلنا: لأنه المفهوم من هذا التركيب كقولنا: "لا تتبع غير سبيل الصالحين"، حتى لو نُهي عن اتباع سبيلهم كان متناقضًا عرفًا.

قوله: لِمَ قلت: إنه يوجب اتباع سبيلهم مطلقًا؟

قلنا: لأنه تحريم لاتباع غير سبيلهم مطلقًا، ولا واسطة بينه وبين اتباع سبيلهم، فوجب اتباع سبيلهم في كل الأشياء مطلقًا.

قوله: لو وجب اتباع سبيلهم في كل الأشياء لوجب اتباعهم في المباحات.

قلنا: خصت عنه بدليل منفصل.

قوله: لا يجب اتباعهم في أحد الإجماعين اللذين أحدهما التوقف والآخر الجزم.

قلنا: لا نسلّم بل الأول مشروط بعدم الثاني، وفيه نظر.

قوله: أهل الإجماع أثبتوا ذلك لغير الإجماع.

قلنا: ههنا أمران خُصّ عنه الثاني، فيبقى الأول.

قوله: كل المؤمنين هم الذين يوجدون إلى يوم القيامة.

قلنا: إن انحصروا وأجمعوا على أنه الحكم في كل عصر ثبت ذلك في الأعصار، ولأنه يوجب اتباعهم / في العمل ولا عمل بعد يوم القيامة. [٥٨و]

قوله: المراد سبيلُ مؤمني عصر[١] الرسول صلى الله عليه وسلم.

قلنا: لا نسلِّم إذ في قوله صلى الله عليه وسلم كفاية.

---

[١] ج م: المراد مؤمنو عصر.

قوله: المراد كل مؤمني العصر أو بعضهم؟

قلنا: الكل إلا ما خصه الدليل.

قوله: نحمله على الإمام المعصوم.

قلنا: لفظة[١] الجمع تنافيه.

قوله: المؤمنون هم المصدِّقون أو المستحقون للثواب.

قلنا: هم المصدِّقون باللسان؛ لأنَّا أُمرنا باتباعهم،[٢] فلا بد من معرفتهم، وذلك هو التصديق باللسان.

قوله: المسألة قطعية.

قلنا: ممنوع بل هي ظنية، والإجماع ممنوع، ونحن لا نُكَفِّرُ مخالِفَ الإجماع ولا نفسِّقُه، فأمَّا الآيات الناهية فهي نهي[٣] لكل واحد واحد.

وأمَّا قوله صلى الله عليه وسلم: «لا ترجعوا بعدي كفارًا».[٤]

قلنا: لا نسلِّم صحته. سلَّمنا ذلك ولكن لعل المراد منه قوم مخصوصون.

وأمَّا قوله: الإجماع إمَّا عن دليل أو أَمَارة.

قلنا: عن[٥] دليل.

قوله: لو كان عن دليل لنُقل.

قلنا: لا نسلّم. بل وقع[٦] الاكتفاء بالإجماع فيه.[٧]

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة، ١٤٣/٢]، أخبر الله تعالى عن جعل هذه الأمة وسطًا، والوسطُ العدلُ فلم يصدر منها الخطأ القادح في العدالة، فكان إجماعها صدقًا.

---

[١] م – لفظة.
[٢] ج م: لوجوب اتباعهم.
[٣] ج – نهي.
[٤] صحيح البخاري، العلم ٤٣؛ صحيح مسلم، الإيمان ١١٨.
[٥] ج: غير.
[٦] ج: دفع.
[٧] ج م + واعلم أن هذا الدليل ضعيف. وبيانه أنه لا يفيد إلا الظن، فلا بد من دليل دال على وجوب العمل بالظن، فذلك الدليل إمَّا الآيات الدالة على وجوب العمل بالظن، أو الإجماع. والأول محال والثاني دور.

فإن قيل: الآية محمولة على الإمام المعصوم، وإلا لكان كل واحد واحد من الأمة عدلًا، وذلك باطل. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلِّم أن الوسط العدل؛ وذلك لأن العدالة إنما تحصل بفعل الواجبات وترك المحرمات، وذلك بفعل العبد، والوسطُ في الآية بفعل الله تعالى. سلّمنا ذلك ولكن العدالة تبطل بالكبائر دون الصغائر، ولعل ما أجمعوا عليه خطأ وهو من الصغائر. سلّمنا ذلك ولكنهم عدول وقت الشهادة وهو يوم القيامة لا مطلقًا. سلّمنا ذلك ولكن الخطاب مع الموجودين في عهد النبوة لا غير.

والجواب: أن الآية تقتضي عدالة الأمة إمّا لكل واحد واحد أو للبعض؛ والأول متعذر، فيُحمل على الثاني. وأمّا الإمام المعصوم فلا يُحمل عليه لوحدته.

قوله: لمَ قلتم: إن الوسط العدل؟

قلنا: لقوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ [القلم، ٦٨/٢٨] أي أعدلهم، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «خير الأمور أوسطها»[1] أي أعدلها، ولقول قائلهم: "هم وسط يرضى الأنام بحكمهم".

قوله: المراد منه العدول عن الكبائر لا غير.

قلنا: لا نسلِّم؛ وهذا لأن الذنوب كلها كبائر. سلّمنا ذلك ولكنه تعالى خبير بالظواهر والبواطن / وشهد لها بالعدالة، فيجب عصمتهم عن الكبائر والصغائر بخلاف عدول الناس فإنهم لا يعرفون البواطن، فتشترط العدالة الظاهرة. [٥٨ظ]

قوله: هم عدول يوم القيامة.

قلنا: لو أراد ذلك لقال: سيجعلكم عدولًا، ولمساواة غيرها فيها.

قوله: يتناول الموجودين.

قلنا: مرّ الجواب عنه للشيعة أن الإمام المعصوم لا بد منه في وقت[2] لكونه لطفًا وكون اللطف واجبًا، فإذا حصل الإجماع فلا بد من قوله مع

---

[1] المصنف لابن أبي شيبة، ١٧٩/٧؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٣٨٧/٣٣.

[2] ج م: في كل وقت.

أقوال المجمعين، فيكون الإجماع حجة بالعرض،[1] وهو ضعيف، نبينه في "علم الكلام" إن شاء الله تعالى.

واعلم أن الحكم الإجماعي إمّا إيجابٌ كليٌّ أو سلبٌ كليٌّ، أو إيجابٌ في البعض وسلبٌ في الباقي. فإذا اتفق أهل العصر الأول على اثنين فهل لأهل العصر الثاني إحداث الثالث؟ مَنَعَ[2] الأكثرُ، خلافًا لأهل الظاهر. والحق أن الثالث إن رفع[3] حكمًا مجمعًا عليه لم يجز، وإلا جاز. وإذا لم يُفصل بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل؟ فنقول: إن نصُّوا على اتحاد حكم المسألتين تحريمًا أو تحليلًا أو متوزعًا أو لا ينقل عن[4] الحكم بل الاتحاد فيه فلا تفصيل في هذه الصورة،[5] وإن لم يكن كذا[6] بل حكموا بما يقع فيه الاتحاد؛ فإن اتحدت العلة فيه فلا تفصيل كتوريث العمة والخالة، وإلا جاز.

لنا: لو وجبت موافقة إمام لما سوعد[7] في مسألة واحدة على حكمها لثبت جميع مسائل الخلاف على وفق مذهبه، فلا اجتهاد، وهذه المسألة المشهورة بلا قائل بالفصل.

[١١.٢.١. اتفاق الأمة على حكم بعد الخلاف]

ويجوز اتفاق الأمة على حكم بعد الخلاف فيه، خلافًا للصيرفي.

لنا: إجماع الأمة على إمامة أبي بكر رضي الله عنه بعد الخلاف فيه.

له: أن الاختلاف الأول إجماع على تجويز الأخذ بأي قول كان، فلا ينسخ.

جوابه: بأنه مشروط بأن لا يحدث الثاني، وهو ضعيف.

[١١.٢.٢. اتفاق العصر الثاني على أحد قولَي أهل العصر الأول]

أهل العصر الثاني إذا اتفقوا على أحد قولَي أهل العصر الأول كان إجماعًا، خلافًا[8] لكثير من المتكلمين والفقهاء الشافعية والحنفية.

---

[1] ج: بالغرض.

[2] م: منعه.

[3] ج م: يرفع.

[4] م: عين.

[5] م: الصور.

[6] م: كذلك.

[7] في الأصل هكذا: «سُوْ بلكَ».

[8] ج – خلافًا.

لنا: أنه سبيل المؤمنين، فيجب اتباعه.

لهم: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِى شَىۡءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء، ٤/٥٩]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»،[١] وبأن اختلاف الأول اتفاق على جواز الأخذ بأي واحد كان.

الجواب عن الأول: أن التمسك بالإجماع الثاني رد إلى الله، ولأنه لا نزاع بينهم فلا يجب الرد؛ لأن المعلق على الشرط بكلمة "إن" عدم عند عدمه. وعن الثاني: أنه خص[٢] عنه الإجماع الحادث بعد التوقف للمشترك بينهما. وعن الثالث: أنه مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين، فإذا حصل الاتفاق زال الشرط فلا يكون نسخًا.

[٥٩و] وإذا اختلفت الأمة على قولَين ثم ماتت / إحدى الطائفتين أو كفرت صار قول الباقين إجماعًا؛ لاندراجه تحت تلك الدلائل.

[١١.٢.٣. انقراض العصر]

وانقراض المجمعين ليس بشرط، خلافًا لقوم منهم ابن فورك؛ وذلك لدلائل الإجماع.

وإذا لم يشترط انقراض المجمعين فالإجماع السكوتي هل يشترط فيه الانقراض؟ فيه خلاف لمن شرط أن السكوت للتأمل، والحق أن السكوت إن دل على الرضاء كان إجماعًا، وإلا فلا.

[١١.٢.٤. الإجماع المنقول بطريق الآحاد]

الإجماع المنقول بطريق الآحاد حجة، خلافًا للأكثر.

لنا: أنه حجة ظنية فلا فرق بين التواتر والآحاد فيها. إذا قال بعض أهل العصر الأول قولًا لمحضر من الباقين وهم سكوت فذاك ليس بإجماع

---

[١] قال ابن الملقن: هذا الحديث غريب لم يروه أحد من أصحاب الكتب المعتمدة وله طرق. **البدر المنير** لابن الملقن، ٤/١٦٩٠.

[٢] م: خصص.

ولا حجة عند الشافعي رضي الله عنه. وقال أبو علي الجبائي: إنه إجماع وحجة بعد انقراض العصر. وقال أبو هاشم: حجة وليس بإجماع. وقال أبو علي بن أبي هريرة: لم يكن حجة ولا إجماعًا إن كان القائل حاكمًا، وإلا كان كذلك.

لنا: أن السكوت يحتمل غير الرضا.

[١١.٢.٥. إجماع أهل المدينة]

إجماعُ أهل المدينة ليس بحجة، خلافًا لمالك رضي الله عنه، وإجماعُ أهل البيت، خلافًا للشيعة، وإجماعُ الخلفاء الأربعة، خلافًا لأبي حازم،[١] وكذا إجماعُ الشيخين، وإجماعُ الصحابة رضي الله عنهم مع مخالفة التابعين، وكذا مع مخالفة الواحد أو الاثنين ومن لم يشتهر من المجتهدين، خلافًا للخياط[٢] وابن جرير[٣] وأبي بكر الرازي.[٤]

---

[١] هو من أئمة أصحاب أبي حنيفة لكن الصواب أنه بالخاء المعجمة. اسمه عبد الحميد بن عبد العزيز. القاضي أبو خازم السّكونيّ البصريّ ثمّ البغداديّ الحنفيّ الفقيه (ت. ٢٩٥هـ/٩٠٥م)، ولي قضاء الشام وقضاء الكوفة ثم استقضاه المعتضد على قضاء الشرقية. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٦/٩٧١.

[٢] هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين الخياط (ت. ٣٠٠هـ/٩١٣م) شيخ المعتزلة البغداديّين، له الذّكاء المفرط، والتّصانيف المهذّبة، وكان قد طلب الحديث، وكان من بحوز العلم، له جلالة عجيبة عند المعتزلة، وهو من نظراء الجبّائي. صنّف **كتاب الاستدلال ونقض كتاب ابن الرّاوندي**، وكتاب **نقض نعت الحكمة**، وكتاب **الرد على من قال بالأسباب** وغير ذلك. **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ١٢/٣٧٣؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٤/٢٢٠.

[٣] ابن جرير: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، أبو جعفر الطّبريّ (ت. ٣١٠ه /٩٢٣م) الإمام صاحب التّصانيف. من أهل آمل طبرستان. كان ابن جرير أحد الأئمّة، يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله. جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، فكان حافظًا لكتاب الله؛ بصيرًا بالمعاني، فقيهًا في أحكام القرآن، عالمًا بالسنن وطرقها، صحيحها وسقيمها، ناسخها ومنسوخها، عارفًا بأقوال الصّحابة والتّابعين، بصيرًا بأيّام النّاس وأخبارهم، له الكتاب المشهور في **تاريخ الأمم**، وكتاب **التّفسير** الّذي لم يصنف مثله، وكتاب **تهذيب الآثار**، قال الذهبي: لم أر مثله في معناه، لكن لم يتمه. وله في الأصول والفروع كتب كثيرة، واختيار من أقاويل الفقهاء. وتفرد بمسائل حفظت عنه. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٧/١٦٠.

[٤] الإمام الكبير الشأن المعروف بالجصّاص (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م). تفقه على أبي الحسن الكرخي وبه أشفع وعليه تخرج. قال الصّيمريّ: استقر التدريس ببغداد لأبي بكر الرّازيّ، وانتهت الرحلة إليه. هو صاحب **أحكام القرآن** و**الفصول في أصول الفقه**. **الجواهر المضية في طبقات الحنفية** لعبد القادر القرشي، ١/٨٥.

والدليل في الكل أن قول طائفة من هؤلاء قول بعض الأمة؛ وذلك ليس بحجة لكونه معارَضًا بمخالفة الآخر.[١]

[١١.٢.٦. قول من خالفنا في العقيدة]

وأمّا قول من خالفنا في العقيدة فإن كفّرناه فلا عبرةَ به وإلا اعتبر. ولا نكفِّر بإجماعنا؛ لأنه فرع ذلك التكفير فلو استفيد منه لزم الدور. وأمّا العصاة فيعتبر قولهم.

[١١.٢.٧. انعقاد الإجماع عن دلالة أو أمَارة]

واعلم أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن دلالة أو أمارة، وإلا كان خطأ. واتفقوا على جواز الإجماع عن دلالة. وأمّا عن الأمارة أَنْكَرَ ابنُ جرير إمكانَه، ومنهم من سلَّم الإمكان ومنع الوقوع، ومنهم من جوّز عن الجليّة دون الخفية، والحق جوازه مطلقًا؛ لأنها تفيد الحكم فجاز الإجماع عن جليّها وخفيّها كالدلالة.

له: أن بعض الأمة لم يعتبرها ولا[٢] إجماع للأمة على مقتضاها، ولأن الثابت بالأمارة يجوز مخالفته.

وجواب الأول: النقض بخبر الواحد والعموم. وعن الثاني: أن ذلك إذا لم يُجمَع عليه.

وأمّا الإجماع الموافق بحديث لا يجب أن يكون عنه، خلافًا لأبي عبد الله البصري لجواز أن يكون للحكم الواحد دلائل.

[١١.٢.٨. قول العوام في الإجماع]

ولا عبرة بقول العوام، خلافًا للقاضي أبي بكر.

لنا: أن قول العاميّ من غير دليل يكون خطأ، فلو كان قولُ العلماء المخالفين لهم خطأ لاجتمعت الأمة على الخطأ وذلك باطل.

له: أن الواجب / إيجاب اتباع الكل. [٥٩ظ]

---

١ م: الآخرين.
٢ م: فلا.

جوابه: أن ذلك لا ينافي وجوب اتباع البعض. وقد دل الدليل على وجوب اتباع البعض. والاعتبار في الإجماع باتفاق أهل ذلك الفن وغيرُهم عاميّ بالنسبة إليهم. وأمّا الأصولي فالصحيح يعتبر[١] قوله في إجماع الفقهاء؛ لأنه يتمكن من ذلك وإن لم يكن حافظًا للمسائل الفقهية. ولا يشترط في المجمعين بلوغهم حد التواتر؛ لأن الدلائل دلت على عصمة الأمة ولو انحصرت في واحد لكونه هو الأمة.

[١١.٢.٩. إجماع غير الصحابة]

وإجماع غير الصحابة معتبر، خلافًا لأهل الظاهر.

لنا: أن إجماع التابعين سبيل المؤمنين، فيكون حجة. ولا يقال: النص مختص[٢] بالموجودين في زمنه صلى الله عليه وسلم؛ لأنّا نقول: ذلك يقتضي أنه لو مات منهم واحد لا يكون قول الباقين حجة.

له: إنه إنما يُتصوَّر الإجماع في عهد الصحابة، ولأنهم أجمعوا على أن ما لم يجمعوا عليه يجوز فيه الخلاف، فلو انعقد إجماع التابعين لَمَا جاز الخلاف وهو مناقض للأول.

الجواب عن الأول: أنه يدل على التعذر لا غير. وعن الثاني: أن إجماعهم على جواز الاجتهاد مشروط بعدم الإجماع.

واعلم أنه يجوز انعقاد الإجماع على كل ما لا يتوقف عليه الإجماع، فعلى هذا لا يمكن إثبات الصانع وكونه عالمًا قادرًا ولا إثبات النبوة بالإجماع. وأمّا وحدة الصانع وحدوث العالم يمكن إثباته بالإجماع.

[١١.٢.١٠. الإجماع في الآراء والحروب]

والإجماع في الآراء والحروب حجة، خلافًا لبعضهم. وقيل: هو حجة بعد الاستقرار.

---

١ ج: أنه يعتبر.
٢ ج: مختص.

وهل يجوز انقسام الأمة إلى قسمين يخطِّئ كلُ قسم الآخرَ؟ فيه خلاف، ومأخذه هل هو تخطئة للكل أو كل قسم لمخالفه لا غير؟

[١١.٢.١١. كفر جميع الأمة]

وكفر جميع الأمة لا يجوز، وإلا[١] لما بقي للمؤمنين سبيل يُتبَع. وجوَّزه قوم، لأن وجوب الاتباع عند وجوده ولا وجود حينئذ.

[١٢.٢.١١. اشتراك كل الأمة في الجهل]

ويجوز اشتراك كل الأمة في الجهل بما لم يُكلفوا العلم به؛ لأنه لا محذور فيه. وأباه قوم؛ لأنه لو وجد لكان سبيلًا للمؤمنين، فيُجزم[٢] العلم به.

[١٣.٢.١١. تكفير من خالف الإجماع]

واعلم أن مِن حكمِ الإجماع أن لا يُكَفَّر مخالفُه، خلافًا لبعض الفقهاء؛ لأن دليل كون الإجماع حجة ظني فلا يكفر مخالفُه قياسًا على غيرها.

[١٤.٢.١١. الإجماع الصادر عن الاجتهاد]

والإجماع الصادر عن الاجتهاد حجة، خلافًا للحاكم صاحب **المختصر**[٣]؛ لأنه سبيل المؤمنين.

[١٥.٢.١١. وجود إجماع بعد الإجماع]

وهل يجوز وجودَ إجماع بعد الإجماع الأول؟ فيه خلاف مأخذه أنه مشروط بعدم الثاني.

له: أنه تخطئة لأهل الإجماع.

---

١ ج: إلا.
٢ ج م: فيجب.
٣ المقصود من المختصر هو **الكافي** لمحمد بن محمد بن أحمد الحاكم أبو الفضل السّلميّ المروزيّ الحنفيّ (ت. ٣٣٤هـ/٩٤٦م)، المشهور بالحاكم الشّهيد، كان عالم مرو؛ وشيخ الحنفية في زمانه. ولي قضاء بخارى. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٧/٦٨٥.

[١٦.٢.١١. تعارض الإجماع والنص]

وإذا تعارض إجماع ونص؛ فإن علِم أن مراد كل واحد منهما ظاهره[١] فهو محال لتناقض الدليلين في مدلوليهما. وإن علِم أن مراد أحدهما ظاهره اتبع ذلك. وإن لم يُعلم مراد واحد منهما / وكان أحدهما أعم والآخر أخص حُمل [٦٠و]
الأعم على الأخص توفيقًا بين الدليلين، وإلا تساقطا.

[١٢.] الباب الثاني عشر: في الأخبار

وهو مرتَّب على مقدمة وقسمين.

أمّا المقدمة [في الخبر]. فهي أن الخبر حقيقة في القول المخصوص، مجاز في الإعلام، كقوله: "وتُخبرنا العينان ما القلبُ كاتمُه".[٢] وحُدَّ بأنه الذي يدخله الصدق أو الكذب، أو بالذي يحتمل التصديق[٣] والتكذيب، وبالذي يفيد نسبة أمر إلى أمر نفيًا وإثباتًا. والثلاثة ضعيفة لإفضائها إلى الدور، ولا يرد الترديد بكلمة "أو" وبأن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وسلم صادق؛ لأن قابليته لأحدهما شيء[٤] واحد، فلا تردد، والثاني مندفع فإنه متعين الصدق بالبرهان.

واختيار الإمام [الرازي] أنه متصوَّر بالبديهة لبداهة قولنا: "أنا موجود" وجزؤه المطلق فيكون بديهيًا، وفيه نظر.

وهو يدل على الحكم الذهني لما مرّ، ثم على الأمر[٥] الخارجي وليس هو نفسَ الاعتقاد إذ قد يكون الاعتقاد بخلافه، ولا الإرادةَ لتعلق الخبر بالواجب والممتنع، فهو إذًا[٦] كلام النفس.[٧] وقيل: لا بد فيه من الإرادة ليحصل الفرق بين الخبر بمعنى الأمر كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة، ٥/٤٥]، وبينه وبين ما

---

١ ج: ظاهر.
٢ في **المحصول**: تخبرني العينان ما القلب كاتم (٤/٢١٦). نسب هذا الشعر إلى المتنبي والثقفي وابن الرومي وغيرهم.
٣ ج: الصدق والتصديق.
٤ ج - شيء.
٥ م - الأمر.
٦ ج م - إذًا.
٧ ج م: النفس.

إذا لم يكن كذلك. والحق خلافه فإنه مجاز في الأمر، فالحقيقة متميزة ولا واسطة بينهما عند الأكثر، خلافًا للجاحظ، وعند الإمام هو لفظي.

واعلم أن الخبر إمّا أن يكون مقطوعًا بصدقه أو بكذبه أو محتملًا لهما.

[١.١٢.] القسم الأول: [في المتواتر]

المقطوع بصدقه أو بكذبه. والأول إمّا المتواتر أو غيره فلنتكلم في المتواتر، وفيه مسائل:

الأولى: التواتر في اللغة عبارة عن توالي خبر المُخْبِرِينَ بفترة[1] بينهما،[2] وفي الاصطلاح هو إخبار قوم بلغوا في الكثرة إلى حد يفيد خبرُهم العلمَ.

الثانية: الخبر المتواتر يفيد العلم عن موجود في زماننا أو عن ماضٍ، خلافًا للسُّمَنِيَّة[3] مطلقًا. وقيل: بإفادة العلم بما في عهدنا دون الأمور الماضية.

لنا: أنّا[4] نعلم بالضرورة وجود البلاد الثانية والأشخاص الماضية علمًا لا تمييز بينه وبين سائر العلوم، والتفاوت بينه وبين غيره من العلوم ممنوع. سلّمنا ذلك ولكن لزيادة الأنس بأحدهما.

وهو ضروري، خلافًا لأبي الحسين والكعبي[5] من المعتزلة، وإمام الحرمين والغزالي[6] منّا، فإنهم قالوا: إنه نظري. وتوقف المرتضى.

لنا: أنه لو كان نظريًّا لما حصل للصبيان لعدم أهليتهم للنظر، والتالي[7] كاذب.

فإن قيل: هو نظر في حال المخبرين وهو سهل حاصل لكل أحد، [٦٠ظ] ثم هو معارض؛ لأنه يتوقف / على أنه لا داعي ولا لبس وهما نظريان.

١ ج: بغيره.
٢ م: بينهم.
٣ وحكي عن السمنية أن خبر التواتر عن الأمور الموجودة في زماننا لا يفيد العلم اليقيني ألبتة، بل الحاصل منه الظن الغالب القوي. المحصول للرازي، ٢٢٨/٤.
٤ ج: أن.
٥ عبد الله بن أحمد بن محمود، أبو القاسم الكعبيّ البلخيّ (ت. ٣١٩هـ/٩٣١م)، رأس المعتزلة في زمانة ودعاتهم. تاريخ الإسلام للذهبي، ٣٥٥/٧.
٦ ج – والغزالي.
٧ ج: والثاني.

وبأنه لو كان ضروريًّا[1] لعلمنا ضروريته بالضرورة. وبأنه لو جاز أن يعلم بالضرورة في الغائبات لجاز أن يعلم بالنظر في الشاهدات.[2]

والجواب: أن تلك المقدمات في حكم البديهيات. وفيه نظر. وعن الثاني: أن العلم بالشيء عين العلم بالعلم بالشيء، فلا يلزم من بداهة أحدهما كونُ الآخر كذلك. وعن الثالث: منع انتظام القياس لكونه بلا جامع.

واستدل أبو الحسين عليه بأنه صدق مفيد للعلم، واستدل على كونه صدقًا بمقدمات واهية موقوفة على قاعدة التحسين والتقبيح ولا دليل عليها.[3]

الثالثة: في شرائط التواتر، والضابط فيه حصول العلم، ثم الناس اعتبروا شروطًا.

منها: أن لا يكون المخبَرُ[4] عنه معلومًا بالضرورة كحرارة النار.

ومنها: أن لا يكون معتقدًا لنقيض[5] موجبه، شَرَطَه المرتضى دفعًا للرد على من ينكر النص الجلي.

ومنها: أن يكون[6] المخبرون مضطرين إلى ذلك.

ومنها: العدد. وقد قال القاضي أبو بكر:[7] قول الأربعة لا يفيد العلم، وتوقف في الخمسة، خلافًا للباقين.

له: أن قول الأربعة الصادقين لو أفاد العلم لأفاد قول كل أربعة صادقين، ولو كان كذلك لما وجبت تزكية[8] شهود الزنا. وهو ضعيف؛ وهذا لجواز أن يخلق الله تعالى العلم بقول أربعة ولا يخلق بقول أربعة أخرى. سلّمنا ذلك لكن الرواية غير الشهادة، فجاز أن يكون أحد الخصوصين شرطًا أو مانعًا.

ومنهم من اعتبر اثني عشر كنقباء موسى عليه السلام. وأبو الهذيل اعتبر عشرين لقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ﴾ [الأنفال، ٨/٦٥].

١ ج: صرفها.
٢ ج م + أن يعلم بالنظر واللازم باطل.
٣ ج: ودلائل عليها.
٤ ج: الخبر.
٥ ج: معتقد النقض.
٦ ج: أن لا يكون.
٧ ج – أبو بكر.
٨ ج: توليه.

ومنهم من شرط الأربعين لقوله تعالى: ﴿حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال، ٨/٦٤]، وكانوا أربعين.

ومنهم من شرط السبعين عدد أصحاب موسى عليه السلام.

ومنهم من شرط ثلاث مئة وبضعة عشر عدد أهل بدر.

ومنهم من اعتبر عدد بيعة الرضوان.

والكل ضعيف إذ لا دليل عليها، بل الضابط حصول العلم.

ثم إنهم إن أخبروا عن مشاهدة فلا كلام، وإلا وجب اعتبار الشرائط في جملة الطبقات.

وقيل: شرطه أن لا يحتويهم بلد، وأن لا يكونوا على دينٍ واحدٍ ونسبٍ واحدٍ وبلدٍ واحدٍ، وأن يكون فيهم الإمامُ المعصومُ، شَرَطَه ابنُ الرَّاوَنْدِيّ.

والكل ضعيف لحصول العلم بدونها.

الرابعة: التواتر المعنوي هو الإخبار عن جزئيات في ضمنها كليٌّ واحدٌ،
[٦١و] فإنه يحصل العلم بذلك الكلي كالإخبارات[١] / المختلفة الجزئية عن عطايا حاتم، وراوي الجزئي راوي الكلي فيصير متواترًا معلومًا.

وقد تكلمنا في المتواتر.

[الطرق الدالة على صدق الخبر]

فلنتكلم فيما عداه من الطرق الدالة على صدق الخبر.[٢]

منها: الخبر الذي علم مخبره بالضرورة أو بالاستدلال.

ومنها: خبر الله تعالى صدقٌ[٣] في الأديان كلها.

قال الغزالي: دليله إخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن امتناع الكذب على الله سبحانه، ولأن كلام النفس يستحيل عليه الكذب. قال الإمام: صدق

[١] ج: كالأخبار.
[٢] قال الإمام الرازي: القول في الطرق الصحيحة وهي ثمانية.
[٣] ج: وصدق.

الرسول صلى الله عليه وسلم يتوقف على المعجزة وهو تصديق الله تعالى النبيَّ صلى الله عليه وسلم، فيتوقف على صدقه تعالى، فيلزم الدور.[١]

فإن قيل: هو إنشاء الرسالة.

قلنا:[٢] فيدل على صدقه في الرسالة، أمّا في غيرها فما الدليل عليه؟ وأمّا الثاني فممنوع وليست بديهية. سلَّمنا ذلك ولكن الأصولي يبحثُ عن اللفظ دون المعنى. وأمّا المعتزلة فقد بنوا ذلك على الحسن والقبيح العقليين، وقد تبين ضعفه.

قال الإمام [الرازي]: والمعتمد أن الصادق أكمل من غيره، فلو لم يكن خبر الله تعالى صدقًا لكان الواحد منا في بعض الأوقات أكمل من الله سبحانه، وذلك باطل.

والإنصاف أن ما ذكره الغزالي أقوى من هذا.

ومنها: خبر الرسول صلى الله عليه وسلم. قال الغزالي: إن المعجزة دلت على صدقه؛ لأنها لا تظهر إلا على الأنبياء، وإلا لعجز الله عن تصديقهم، وذلك محال. أعرض الإمام عن ذلك بأن قال: لا نسلِّم أنه لو ظهرت المعجزة على الكاذبين لعجز الله سبحانه عن التصديق؛ وذلك لأن التصديق إمّا إن كان ممكنًا أو لا، وأيّما كان فلا عجز. ولأن فعل المعجز ممكن مقدور في ذاته، فلا ينقلب مستحيلًا بغيره. سلَّمنا ذلك ولكنها تدل على صدقه في ادعاء الرسالة. والحق أنه إن ادعى مطلقًا دلت المعجزة عليه وإلا فعلى المقيد.

ومنها: الإجماع وهو حق صادق.

ومنها: خبر جمع عظيم عن أحوال أنفسهم.

ومنها: الخبر المحفوف بالقرائن. ذهب إمام الحرمين والغزالي والنظّام إلى صدقه، خلافًا للباقين. والحق أنه قد يفيد في مواضع، دليلُه الوجودُ كالخجل والوجل.

[١] م – فيلزم الدور.
[٢] ج – قلنا.

تنبيهات:[1]

الأول: إذا جرى بحضرته صلى الله عليه وسلم خبر فلم ينكره قيل: ذلك صدق. وفيه تفصيل؛ وذلك لأنه إمّا أن يكون أمرًا دينيًّا فيصدق بشرط عدم تقدم بيانه وأن يكون جائز التغير بعد بيانه، وإلا لكان سكوته اكتفاء ببيانه للأول. وإن كان دنيويًّا فذلك صدق بشرط أن يستشهد به وأن يكون عالمًا.

الثاني: إذا جرى خبر عند جمع عظيم وسكتوا عن الرد عليه يدلُّ على صدق / الراوي على قول؛ لأن الصبر على استماع الكذب مشقة، والحق أنه يفيد الظن. [٦١ظ]

وثالثها: عمل الأمة على وفق خبر الواحد لا يدل على صدقه، خلافًا لأبي هاشم والبلخي وأبي عبد الله البصري؛ لجواز أن يكون ذلك العمل بدليل غيره.

الرابع:[2] بقاء النقل مع الدواعي على إخفائه لا يدل على صدقه، خلافًا للزيدية، وهو فاسد لجواز اشتهاره إلى حد عجز العدو[3] عن إخفائه.

الخامس:[4] قيل: إن خبر الإجماع صدق؛ لأن منهم من قبله ومنهم من أوّله. وهو ضعيف؛ لأن بعضهم رده. سلّمنا ذلك ولكن لعله قبله قبولَ الآحاد.

هذا هو الكلام في المقطوع بصدقه وما ظن إلحاقه به. وأمّا المقطوع بكذبه:

فمنه: الخبر الوارد على خلاف البديهية أو الحس أو الوجدان.

ومنه: قول من لم يكذب قط: "أنا كاذب".

ومنه: الدال على خلاف البرهان إن لم يتناول وإلا كان محذوفًا عنه أو مزيدًا فيه.

ومنه: ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله، خلافًا للشيعة في دعواهم النص الجلي.

---

١ قال الإمام الرازي: القول في الطرق الفاسدة وهي خمسة.

٢ في كل النسخ "وثالثها" لكن الصواب ما أثبتناه كما في **المحصول**.

٣ ج: العدد.

٤ في كل النسخ "الرابع" لكن الصواب ما أثبتناه كما في **المحصول**.

ومنه: الخبر الذي لا يوجد في بطون الدفاتر ولا في صدور الرواة.

ولنختم الكلام في هذا القسم بقاعدتين:

الأولى: الأحاديث المنسوبة إليه صلى الله عليه وسلم فيها ما هو كذب قطعًا. والدليل عليه ما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «سيُكذب عليّ».[1] فهذا الخبر إمّا أن يكون صدقًا أو كذبًا، وأيّما كان حصل المطلوب. ولأن في الأحاديث ما لا يجوز نسبته إليه صلى الله عليه وسلم؛ وذلك لأنه لا يمكن حمله على ظاهره لكونه على خلاف البرهان، وغيرُ ظاهره[2] بعيدٌ عن فصاحته صلى الله عليه وسلم، وسببه إن كان من السلف فلا يظن بهم تعمُّد الكذب أصلًا بل سببه رواية الحديث بألفاظهم، فوقع فيه خلاف الإبدال بمفسد، أو لأنه صلى الله عليه وسلم كان يحكي ذلك عن غيره، أو كان مخصوصًا بقصة فحُكي مطلقًا وإن كان من الخلف.[3]

فاعلم أن الملحدة افتروا عليه صلى الله عليه وسلم تنفيرًا للعقلاء عن الدين، كما فعله عبد الكريم بن الرجاء[4] لعنه الله تعالى. وكذا الشيعة ينسبون إليه صلى الله عليه وسلم ما صح عن أحد[5] الأئمة رضوان الله عليهم. والكرّاميّة[6] يفترون أحاديث لأجل الصلاح.

الثانية الأصل في الصحابة رضوان الله عليهم العدالة، خلافًا للنظّام والخوارج.

---

١ قال العجلوني: قال ابن الملقن في تخريج أحاديث البيضاوي: هذا الحديث لم أره كذلك. نعم في أوائل مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يكون في آخر الزمان دجالون كذابون». كشف الخفاء للعجلوني، ص ٥٣٢.

٢ هكذا في كل النسخ.

٣ ج: الخلاف.

٤ في **المحصول**: "عبد الكريم بن أبي العوجاء" وهو الصحيح. قال ابن كثير في البداية: وقد كان ابن أبي العوجاء هذا زنديقًا، يقال إنّه لمّا أُمِر بضرب عنقه اعترف على نفسه بوضع أربعة آلاف حديث يحلّ فيها الحرام، ويحرّم فيها الحلال، ويصوّم النّاس في يوم الفطر، ويفطّرهم في أيّام الصّيام.

٥ ج - أحد.

٦ أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرّام. قال الشهرستاني: وإنما عددناه من الصفاتية؛ لأنه كان ممّن يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ست العابدية، والتونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية. وأقربهم الهيصمية. **الملل والنحل**، ١٠٨/١.

لنا: قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة، ٢/١٤٣]، وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح، ٤٨/١٨]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «أصحابي كالنجوم»،[1] وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تسبُّوا أصحابي»،[2] وقوله
[٦٢و] صلى الله عليه وسلم: / «لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه».[3]

ولا يعارضُ الكتابَ المقطوعَ به شيءٌ من الشبه ولا يلتفت[4] إليه أصلًا.

[٢.١٢.٢] القسم الثاني: [في خبر الواحد]

فيما لا يُقطع بصدقه ولا كذبه وهو خبر الواحد، وفيه مسائل:

الأولى: اعلم أن في جواز التعبدية عقلًا خلافًا.

والمجوّزون اختلفوا في الوقوع. والقائلون بالوقوع[5] اتفقوا على أن السمع دل على التعبّد به، واختلفوا في الدليل العقلي. فذهب ابن سريج والقفّال منّا وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أن العقل دل عليه، وأباه الجمهور منّا ومنهم.

وأمّا المنكرون لوقوع التعبدية عقلًا؛ فمنهم من قال: لم يدل دليل على كونه حجة، فلا يكون حجة. ومنهم من قال: بل دل الدليل[6] على عدم كونه حجة. ومنهم من قال: بل دل العقل على أنه ليس بحجة.

وأمّا خبر الواحد في الفتوى والشهادات والأمور الدنيوية فحجة اتفاقًا.

لنا: وجهان:

الأول: هو أنه لو لم يُقبل خبر الواحد لَما تعلَّل الرد بالفسق، واللازمُ باطل لقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟﴾ [الحجرات، ٤٩/٦].

---

١ قال ابن الملقن: هذا الحديث غريب لم يروه أحد من أصحاب الكتب المعتمدة وله طرق. البدر المنير لابن الملقن، ٤/١٦٩٠.

٢ صحيح البخاري، الأصحاب ٥؛ صحيح مسلم، فضائل الصحابة ٢٢١.

٣ صحيح البخاري، الأصحاب ٥؛ صحيح مسلم، فضائل الصحابة ٢٢١.

٤ ج: في شيء من التشبه فلا يلتفت.

٥ ج – بالوقوع.

٦ ج: السمع.

الثاني: القياس على الفتوى والشهادات بجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة.

فإن قيل: القياس لا يفيد اليقين والمسألة علمية. ثم الفرق أن خبر الواحد يفيد شرعًا عامًّا، ولا كذلك الفتوى والشهادة؛ فالأول أخطر، ولأن قبول الفتوى والشهادة[1] أمرٌ ضروريٌّ، بخلاف خبر الواحد فإنه إن وجد قاطع رجع إليه وإلا رجع إلى البراءة الأصلية.

والجواب عن الأول: أن المسألة ظنية عندنا. وأمّا الفرق فملغى بأصل[2] الفتوى والشهادة. وعن الثاني: بإمكان[3] الرجوع في الوقائع إلى البراءة الأصلية.

لهم: لو جاز اتباع غلبة الظن في الأحكام لجاز اتباع الأنبياء بالظن، ولجاز في الأصول واللازمُ باطلٌ، ولأن الشرعيات مصالح، وقد يخطئ الظن، فلا نحيل ما ليس بمصلحة مصلحةً، وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء، ١٧/٣٦]، ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة، ٢/١٦٩]، ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس، ١٠/٣٦].

والجواب عن العقلية: أنه لا جامع فيها وهي باطلة بالفتوى والشهادات والمعالجات. وأمّا النقلية فسيأتي جوابها في القياس.

واعلم أنه إنما يجوز العمل بخبر الواحد بشروط:

أحدها: أن يكون للراوي صفات تغلِّب ظنَّ صدقه وهي خمس:

أولها: العقل.

وثانيها: التكليف، فرواية الصبي غير مقبولة بالقياس / على رواية الفاسق. [٦٢ظ]
ولا يرد جواز الصلاة خلفه بإخباره عن الطهارة، فإن صلاة المأموم لا تتوقف على صلاة الإمام. وأمّا الصبيُّ عند التحمل البالغُ لدى الأداء فمقبولُ الرواية لقبول رواية الصحابة رضي الله عنهم مع أن بعضهم كان صبيًّا عند التحمل؛

---

١ ج – والشهادة.

٢ ج: بأصلين.

٣ ج: إمكان.

ولأن الإجماع منعقد على إحضار الصبيان مجالس الرواية، وبالقياس على الشهادة.

وثالثها: الإسلام، فلا تُقبل رواية الكافر المخالف في القبلة. وأمّا الكافر الموافق كالمجسِّم، فتُقبل روايته إن كان متحرّزًا من الكذب، وإلا فلا، خلافًا للقاضي أبي بكر وعبد الجبار.

لنا: أن تحرّزه عن الكذب يوجب غلبة الظن بصدقه.

احتجوا بالآية والقياس[1] على المخالف.

والجواب: منعُ تناوله للآية بأن الفاسقَ المسلمُ المقدمُ على الكبائر. وعن الثاني: أن كفر المؤل أخف.

ورابعها: العدالة، وهي هيئة راسخة في النفس تحثُّ على ملازمة التقوى بالاجتناب عن الكبائر، والتحاشي عن الرذائل المباحة.[2]

والضابط أن كل ما لا يؤمَن معه الكذب فهو معتبر العدم في العدالة، وما لا فلا.

وللعدالة أحكامٌ: أحدها المتعاطي للفسق إن عُلِمَ فسقُه ردّتْ روايتُه، وإن لم يعلم وكان فسقه مظنونًا قبلت روايته إجماعًا، وإن كان مقطوعًا به قبلت عند الشافعي رضي الله عنه إلا رواية الخطّابيّة من الروافض؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور، خلافًا للقاضي أبي بكر.

لنا: أنه يظَن صدقه فتقبل.

له: أنه فاسق وجهله بفسقه ضمُ فسقٍ إلى فسق.

جوابه: أن العالم بالفسق جريء على الكذب بخلاف الجاهل به.

والمعاند الذي لا نكفره لا يقبل؛ لأن العناد جرأة على الكذب.

وأمّا المجهول فإنه لا تقبل روايته عند الشافعي رضي الله عنه، خلافًا لأبي حنيفة رضي الله عنه فإنه اكتفى بالإسلام مع عدم العلم بفسقه.

---

[1] ج: وبالقياس.

[2] ج – المباحة.

لنا: أن النافي للعمل بخبر الواحد قائم لكونه عملًا بالمظنون ترك هذا النافي في المختبر، فيجري فيما عداه على قضية الدليل.

له: القياس على قول أخبار المسلم عن أداء الزكاة وطهارة الحمام، وفي كون الجارية المبيعة ليست متزوجةً ولا معتدةً.

والجواب أن منصب الرواية أعلى من الأخبار. وأمّا طريق معرفة العدالة فبالاختبار[1] والتزكية.

وشَرَطَ بعضُ المحدثين العدد في المزكّي والجارح في الرواية والشهادة، خلافًا للقاضي فيهما. وقيل باشتراطه في / الشهادة دون الرواية وهو الصحيح. [٦٣و]

لنا: أن شرط الشيء لا يزيد على أصله.

وأمّا ذكر سببِ الجرح والتعديل فقد قيل باشتراطه فيهما، وقيل بعدم اشتراطه فيهما، وقيل باشتراطه في التعديل دون الجرح وقيل بالعكس، والحق أنه مختلف باختلاف المزكّي والجارح.

والجرح مقدم على التعديل؛ لأنه اطلاع على زيادة ولا يقدر على نفيها إلا إذا جَرَحَه بفعل شخص بعينه فقال المعدل: رأيته حيًّا في الوقت الذي يستحيل اجتماع صدقهما بالنسبة إليه. ولا ترجيح بكثرة المعدلين أصلًا.

ثم التزكية مراتب:

أحدها: الحكم بشهادته.

وثانيها: الثناء عليه.

وثالثها: رواية الخبر عنه. وفيه خلاف. والحق أنه إن علم أنه لا يروي إلا عن العدل كان تعديلًا، وإلا فلا.

ورابعها: العمل بالخبر إن لم يكن له دليل سواه. وأمّا ترك الحكم بشهادته فليس بجرح لاشتراط أمور في الشهادة لا تشترط في الرواية كالحرية والذكورة وغيرهما.

---

[1] فالاختبار.

وخامسها:[١] أن يكون قوي الضبط قليل السهو. وعدمها إمّا بأنه لا يقدر على ضبط شيء أصلًا، أو يضبط القصار دون الطوال. والأول لا يُقبل، والثاني يُقبل في قصارها لا غير. وإلا كثير السهو أو مساويه لا يسمع، والأقليُّ[٢] يسمع.

وإنما تحل للراوي الرواية في صور:

أعلاها: أن يعلم قراءته على الشيخ وحديث الشيخ إياه ووقت الحديث وألفاظ القراءة.

وثانيها: أن يظن ولا يتذكر الوقتَ ولا اللفظَ، وتحل الرواية لوجود الظن.

وثالثها: أن لا يظن ولكن يجد خطه أو خط شيخه، فلا تحل روايته عند أبي حنيفة، خلافًا للشافعي وأبي يوسف ومحمد.

لنا: اعتماد الصحابة رضي الله عنهم على كتب النبي صلى الله عليه وسلم، فجاز في غيره.

له: أنه غير مظنون الصدق.

جوابه:[٣] المنع لخطِّه.

والضابط في الشروط أن كل خصلة لا تنفي ظن الصدق فلا اعتبار بها.

روايةُ الواحدِ مقبولةٌ، خلافًا للجبائي فإنه شرط الاثنين إلا إذا اعتضد[٤] بدليل.

لنا: قبول الصحابة رضي الله عنهم خبر الواحد، والعمل به من غير شرط[٥] مع تركهم الاجتهاد.[٦]

له:[٧] أن الصحابة شرطت العددَ بالقياس على الشهادة.

جوابه: منع ذلك إلا بشرط التهمة. وعن الثاني: الفرق بين الشهادة والرواية، فإنه شُرِطَ فيها أمورٌ دون الرواية.

---

١ م: وشرطه.
٢ م: والثاني.
٣ ج: وجوابه.
٤ ج: اعتقد.
٥ م: شرطه.
٦ مع منزلهم للاجتهاد.
٧ ج: لنا.

وردُّ الأصل لا يوجِبُ ردَّ الفرع، خلافًا للحنفية. والحق إن تعادلا أو ترجح الرد لا يسمع، وإن رجّحت[١] الرواية سمعت.

له: النافي للعمل بخبر الواحد، وقد مر جوابه.

وفقه الراوي لا يشترط في الرواية، خلافًا لأبي حنيفة فيما إذا خالف الحديثُ القياسَ فسقط.

لنا: عموم الآية.

له: النافي، وبأن العدالةَ توجب ظن الصدق / ومخالفةَ القياس كذبها. [٦٣ظ]

وجواب الأول قد مر. وأمّا الثاني فدلالة العدالة على الصدق راجحة على غيره.

وتساهل الراوي في غير الحديث مع عدمه في الحديث لا يوجب رده لظن الصدق.

ولا يشترط علم الراوي بالعربية وتفسير الحديث.

وراوي قليل الحديث مقبول، وأمّا الكثير مع قصر المدة التي لا يحتملها فلا.

ولا يشترط كونه معروف النسب. وإن كان له اسمان وهو مجروح بأحدهما لا يقبل، وإن لم يكن كذلك بل هو اشتهر بأحدهما وهو عدل قبل.

واعلم أن شرط الخبر أن لا يكون على خلاف دليل قاطع عقليًا كان[٢] الدليل أو نقليًا، كالكتاب والسنة المتواترة والإجماع فإنها قطعياتُ المتن. فإن كان المنقول آحادًا على خلاف تلك الدلائل أوّلناه إن قبل التأويل، وإلا كُذِّب الراوي.

وإن خالف القياسَ وخَصَّصَ القياسَ قُبِل إن قلنا بتخصيص العلة، وإلا تنافيا أو خصَّصه القياس قبل، وإن تنافيا وأصل[٣] القياس ثابت به قُدِّم على القياس،

---

١ م: ترجحت.
٢ م + ذلك.
٣ ج: فأصل.

وإن لم يثبت به؛ فإن كان ثبوت حكم الأصل وتعليله بالمشترك ووجوده في الفرع قطعية قُدِّم القياسُ، وإن كانت ظنية قُدِّم الخبرُ، وإن كان دليل حكم الأصل قطعيًّا والتعليل بالمشترك ووجوده في الفرع ظنيًّا قُدِّم الخبرُ عند الشافعي، خلافًا لمالك. وقال عيسى بن أبان: إن كان الراوي ضابطًا قدِّم الخبر، وإلا طُلِب الترجيح. وأبو الحسين طلب الترجيح.

لنا: إن الظن في الحديث أقل فكان العمل به متعيّنًا.

عملُ الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف خبر الواحد لا يقدح إن لم يكن يتناوله ولم يكن حكمه حكمنا، وإلا عمل بالمتواتر، وإلا طلب الترجيح.

ولا يضر عملُ أكثرِ الأمة، بخلاف خبر الواحد.

وإهمالُ الحفاظ بعضَ الحديث يقدح في المهمل دون المنقول.

ولا يجب عرضُ خبرِ الواحدِ المتكاملِ شرائطه على كتاب الله تعالى، خلافًا لعيسى بن أبان.

ويجب تأخيرُ الناسخ فإذا كان خبر الواحد على خلاف الكتاب متأخرًا وجب ردُّه؛ لامتناع نسخ الكتاب بخبر الواحد. وإن جهل التاريخ قال القاضي: يقبل تمسكًا بفعل الصحابة رضي الله عنهم، من غير بحث عن التقدم وغيره.

وأمّا مخالفة الراوي[١] للحديث فلم يعتد بها الكرخي. وقيل بتخصيص عمومه به. وقيل: تأويله إن خالف الظاهر رد، وإلا صير إليه، وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه.

وقال القاضي عبد الجبار: متى عُلِم مرادُ الرسول صلى الله عليه وسلم صِيرَ إليه، وإن لم يكن لتأويله دليل، وإلا فلا، وكذلك بيان الراوي الإجمالَ.

للشافعي: وجوب اتباع ظاهر الحديث ومخالفة الراوي جارٍ[٢] عن اجتهاد فاسد.

ولا يقال: لو صحّ لمنعه دينُه عن المخالفة؛ لأنّا نقول: لعله خالفه سهوًا.

---

[١] ج م: القياس.

[٢] ج: جاز أن يكون.

[٦٤و] وخبر الواحد / وإن[١] اقتضى علمًا وهناك دليلٌ آخر قُبِلَ، وإلا رُدَّ وهو بناء على منع التكليف بالمحال، وإن اقتضى عملًا تعم به البلوى رده الحنفيةُ، خلافًا للشافعية.[٢]

لنا: الآية، وعود الصحابة إلى قول عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين، وهو من صور النزاع.

لهم:[٣] الإجماع، وهو أن أبا بكر رد حديث المغيرة، وعمرُ حديث الاستئذان، وأنه لو كان حديثًا لأشهره لئلا يكون تكليفًا بالمحال.

وجوابه: أنهم قبلوا[٤] الاثنين وهو آحاد وليس تكليفًا بالمحال؛ لأنه تكليف لمن بلغه لا غير كما نقول فيما لا تعم به البلوى.

واعلم أنه لا بد من النظر في ألفاظ الرواة من الصحابة وغيرهم.

أمّا ألفاظ الصحابة فعلى درجات:

أعلاها: حدثني أو أسمعني أو أخبرني أو شافهني[٥] وأمثالها.

وثانيها: وهي دون الأولى قوله: "قال" لجواز التوسط.

وثالثها: "أمر الرسول صلى الله عليه وسلم"، وفيه ما مرّ، وزيادة أن يعتقد ما ليس بأمر أمرًا، وأيضًا ما عم ولا خص معيّنًا، ولم يتعرض للدوام أو مقابله.[٦] فهو أدنى وهي حجة عند الأكثرين، وهو ضعيف.

ورابعها: أن يقول: "أُمِرْنَا" أو "أوجب علينا" وهي أدني لجواز أن لا يكون من الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو حجةٌ عند الشافعي رضي الله عنه، خلافًا[٧] للكرخي.

---

[١] م: إن.

[٢] م + رحمهم الله.

[٣] ج م: له.

[٤] ج: أنه قبل.

[٥] ج + شافهني رسول الله صلى الله عليه وسلم.

[٦] قال الرازي: أن قول الراوي "أمر الرسول بكذا" ليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائما أو غير دائم فلا يجوز الاستدلال به إلا إذا ضم إليه قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة. **المحصول**، ٤٤٧/٤.

[٧] ج – خلافًا.

لنا: أن هذا هو العرف لمن لازم طاعة رئيس.

وخامسها: قوله: "من السنة كذا"، وينصرف إلى الحديث لما مرَّ.

وسادسها: قوله: "عن النبي صلى الله عليه وسلم"، حَمَلَه على السماع قومٌ، وعلى التوسط غيرُهم.

وسابعها: "كنا نفعل كذا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم"، وهو التشريع ظاهرًا.

ورواية غير الصحابي[1] لها درجات:

أولها: أن يكون قد سمعه منه، ثم إن قصد[2] إسماعه إمَّا إجمالًا أو تفصيلًا جاز أن يقول: "أسمعني"، "أخبرني"، "حدّثني"، وإلا لم يجز إلا "سمعت".

وثانيها: أن يقول له بعد القراءة عليه: "هل سمعت؟"، فيقول: "نعم"، أو يقول: "الأمر كما قُرِئَ عليّ".

وثالثها: أن يكتب إلى غيره ويقول: "سمعت". فالمكتوب إليه إن عُلِمَ خطُّه أو ظُنَّ فله العمل به، ويقول لغيره: "أخبرني بذلك"[3] دون "سمعت" و"حدثني".

ورابعها: أن يُقرأ عليه فيقال له: "هل سمعت الحديث؟"، فيشير بإصبعه أو برأسه،[4] فالإشارة كالعبارة في التصديق، والعمل بالحديث واجبٌ في هذه المراتب كلها.

وخامسها: أن يُقرأ عليه فيقال له: "سمعت؟" فيسكت، فإن غلب على الظن أنه ما سكت إلا لكونه كذلك وجب العمل بالحديث. وفي الرواية عنه خلاف؛ جوَّزها الفقهاءُ والمحدثون، خلافًا للمتكلمين.

[٦٤ظ] للمحدثين: / أن الإخبار ما أفاد الخبر[5] أو العلم أو الظن، والسكوت كذلك، فكان إخبارًا، ولأنه أفاد الإسماع فهو إخبار مجازًا.

---

١ ج: وروايته عن الصحابي.
٢ ج: أن أفضل.
٣ ج م: أخبرني بذلك فلان.
٤ ج: رأسه.
٥ م: الخبرة.

للمتكلمين: لم يحدثه ولم يخبره، فقوله: "أخبرني" أو "حدثني" كذب.

جوابه: لا نسلِّم أنه كذب بل هو إخبار إمَّا حقيقة أو مجازًا.

وسادسها: المناولة، وهي أن يشير إلى كتاب فيقول: "سمعتُ ما فيه"، فله أن يرويه عنه سواء قال: "حَدِّثْهُ عَنِّي" أو لم يقل. وأمَّا إذا قال: "حَدِّثْهُ عَنِّي" ولم يقل: "سَمِعْتُ" لم يجز؛ لأنه لم يتعرض للسماع، وإن[1] أشار إلى نسخة معيّنة من كتاب وقال: "سمعتها" لم يجز رواية غيرها من النسخ عنه لاختلاف النسخ، إلا إذا علم تساويهما.

وسابعها: الإجازة وهي أن يقول: "أجزتُ لك أن تروي عني ما صحّ عني". وفيه نظر؛ لأنه ما أخبره ولا حدثه فإن ذكر أحدهما كان كذبًا، ولكنه في عرف المحدثين هو كما لو قال: "ما صحّ عندك من روايتي[2] فاروه عني".

وأمَّا المراسيل فلا تقبل[3] عند الشافعي رضي الله عنه، خلافًا لأبي حنيفة ومالك.

لنا: أن عدالة الأصل غير معلومة؛ لأنه لم يوجد سوى رواية الفرع ويجوز[4] من غير العدل، فلا تقبل عملًا بالنافي السالم عن المعارض.

فإن قيل: الظاهر روايته عن العدل لقوله: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم"؛ لأنه يقتضي شرعًا عامًّا، فلا يقول إلا عن صدق وذلك يقتضي روايته عن العدل. ثم هو معارَض بالآية وبإرسال الصحابة رضي الله عنهم وقبولهم.

والجواب: أن الإسناد الجازم قادح في العدالة مع احتمال النقيض، فلا بد من صرفه إلى غيره. فنحن صرفناه إلى السماع وأنتم إلى الظن، فلمَ كان ما ذكرتموه أولى؟ وعن الثاني: أنه يقتضي الاحتياط وهو في الرد.

وأمَّا نقل الخبر بالمعنى جائز[5] خلافًا لابن سيرين[6] وذلك بشرط المطابقة للأصل.

---

١ ج: ولكن.
٢ م: أحاديثي.
٣ ج: فلا يفيد.
٤ ج م وفي هامش الأصل: ويحدث.
٥ م: فجائز
٦ هو من كبار التابعين، توفي في سنة ١١٠هـ.

لنا: يجوز الترجمة للعجم، وبالعربية أولى. ولأن الصحابة رضي الله عنهم لم يكرروا على ألفاظ الحديث، فيبعد نقل تلك الألفاظ بأعيانها مع أنها مقبولة إجماعًا.

له: أنه لو جاز ذلك لجاز للثاني ذلك، فيفضي إلى طمس معنى الحديث.

وجوابه: المنع إلا بشرط المطابقة.

[١٣.] الباب الثالث عشر:[١] في القياس

وفيه مقدمة وفصلان:[٢]

أمّا المقدمة ففي حدِّه فنقول: القياس هو المفيد لثبوت مثل حكم أحد المتصوّرين[٣] تحقيقًا أو تقديرًا للآخر لاشتراكهما في علته في نظر المجتهد. وقال القاضي أبو بكر: إنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة. وزَيَّفَه الإمامُ. وقال أبو الحسين: إنه تحصيل حكم[٤] الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد. وقال الإمام: أنه إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتباههما في علة الحكم عند المثبت.

[٦٥و] / واعلم أن لفظة الإثبات والتحصيل مجازان، فلا يستعملان في الحدود. واندرج فيما ذكرنا قياس الطرد والعكس. وأمّا حد القياس المذكور في المنطق فهو يتناول التمثيل الذي هو قياس الفقهاء الذي ذكرنا حده.

المسألة الأولى:[٥] [في الأصل]

الأصل عند الفقهاء محل الحكم المنصوص عليه. وعند المتكلمين النص الدال عليه. وزيفه الإمام، وهو ضعيف؛ لأنه من باب الاصطلاح، ومع ذلك روعي فيه معنى الأصالة. ثم قال: والحق أن الأصل في الأصل هو الحكمُ، والعلة فرعه، وفي الفرع بالعكس. والمعتبر اصطلاح الفقهاء.

---

[١] ج: الباب الحادي عشر.

[٢] ج: وفصول.

[٣] م: المتصورين للآخر تحقيقًا أو تقديرًا.

[٤] ج: علم.

[٥] هكذا في ج م. وهو الصواب. في الأصل: الفصل الأول.

واعلم أنّا إذا اعتقدنا أن الحكم في الأصل معلَّل بكذا، واعتقدنا وجوده في الفرع فالمقدمتان إن كانتا عِلْمِيَّتَيْنِ فالنتيجة علمية، وإن كانتا ظنيتين أو إحداهما فالنتيجة كذلك.

ومعنى قولنا: "القياس حجة" أن هذا الظن واجب العمل. وتحقيق القياس مرةً بإلغاء الفارق وهو تنقيح المناط، وأخرى ببيان العلة في الأصل ثم وجودها في الفرع، والأول من هذين تخريج المناط والثاني تحقيق المناط.

المسألة الثانية:[١] في أن القياس حجة

اعلم أنه قيل بجواز التعبّد بالقياس، وقيل بالمنع منه. ومن المجوّزين من قال بوقوعه، ومنهم من أباه. والمثبتون اتفقوا على دلالة السمع عليه، واختلفوا في دلالة العقل، والقفّال وأبو الحسين قالا به، خلافًا للباقين. وأبو الحسين قال: يدل عليه ظنًّا، والباقون قالوا: يدل عليه قطعًا. والنهرواني[٢] والقاساني[٣] قالا بالقياس إذا كانت العلة منصوصًا عليها، وذلك إمّا صريحًا أو إيماءً أو بطريق الأولى[٤] لا غير. وغيرهما قال بسائر الأقيسة.

أمّا من منع وقوع التعبد به؛ فمنهم من قال ذلك لأنه لم يوجد في الشرع ما يدل عليه، ومنهم من قال: وجد في الكتاب والسنة و إجماع الصحابة والعترة ما يمنع منه.

وأمّا النافون[٥] لجواز[٦] كونه حجة؛ فمنهم[٧] من قال ذلك في شرعنا فقط وهو النظّام، ومنهم من عَمَّمَ. وهؤلاء اختلفوا؛ فمنهم من قال بعدم إفادته

---

[١] في الأصل: الفصل الثاني. م: الثانية. ج: المسألة الثانية. وهو الصواب.

[٢] المعافى بن زكريا بن يحيى بن حميد القاضي، أبو الفرج النهرواني المعروف بابن طرارا الفقيه الجريريّ، (ت. ٣٩٠هـ/١٠٠٠م)، نسبة إلى مذهب محمّد بن جرير الطّبري. قال الخطيب: كان من أعلم النّاس في وقته بالفقه والنّحو واللغة وأصناف الأدب، وولّي القضاء بباب الطّاق، وكان على مذهب ابن جرير، وبلغنا عن أبي محمّد البافي الفقيه أنّه كان يقول: إذا حضر القاضي أبو الفرج، فقد حضرت العلوم كلّها. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٨/٦٧٠.

[٣] هو محمد بن إسحاق أبو بكر القاساني، بعضهم يقولون القاشاني، كان داوديًا ثم صار شافعيًا، فصار رأسًا مقدّمًا فيه وصنف كتبًا. **طبقات الفقهاء** للشيرازي، ص ١٣٩.

[٤] ج: الأول.

[٥] ج: وأمّا الباقون.

[٦] م: لجواز.

[٧] ج – فمنهم؛ م: منهم.

العلم والظن، ومنهم من قال: يفيد الظن لكن لا يجوز اتباعه، ومنهم من جوَّز اتباعه ولكن بشرط تعذر النص كما في الأمور الجزئية كقِيَمِ المتلَفات، وأمّا في الأحكام الكلية فلا، وهذا اختيار داود[١] وأتباعه.

والحق أنه حجة لوجوه:

الأول: قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ وأبي موسى حيث أراد أن يبعثهما قاضيين إلى اليمن: «بمَ[٢] تَقضِيَان؟»، قالا: إذا لم نجد الحكم في الكتاب والسنة نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب[٣] إلى الحق عملنا به، فقال صلى الله عليه وسلم: «أصبتما».[٤]

[٦٥ظ] فإن قيل: لا نسلِّم أن المراد منه القياس الشرعي بل البراءة / الأصلية، وسائر التمسكات النصية الخفية. سلَّمنا ذلك ولكن إذا كانت العلة منصوصة أو بطريق الأولى،[٥] سلَّمنا ذلك ولكن ذلك في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نزول قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة، ٥/٣]، إذ لم توجد الأحكام كلها في الكتاب، أمّا بعد نزوله فلا.

والجواب: أن ما ذكرنا هو السابق إلى الفهم من قولهما: "نقيس". وأمّا الحمل على نوع منه فهو تقييد من غير دليل. وأمّا قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ فالمراد[٦] منه الأصول دون التفاريع الجزئية لخلوه عنها قطعًا.

الثاني: العمل بالقياس مجمَع عليه والإجماع حجة. أمّا الأول فلأن عمر رضي الله عنه قال: "اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك"،[٧] من غير إنكار من الصحابة رضي الله عنهم؛[٨] ولأن ابن عباس قاس الجد على ابن الابن

---

[١] داود بن علي بن خلف المعروف بالإصبهاني (ت. ٢٧٠/٨٨٤م). الإمام، الحافظ، العلامة. رئيس مذهب الظاهرية.

[٢] ج: ثم.

[٣] م: الأقرب.

[٤] مسند أحمد، ٥/٢٣٦؛ سنن أبي داود، الأقضية ١١. الشائع في الروايات أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله لمعاذ رضي الله عنه فقط، وأن عمر رضي الله عنه كتب إلى أبي موسى رضي الله عنه نحو ذلك.

[٥] ج: الأول.

[٦] ج: المراد.

[٧] سنن الدارقطني، ٥/٣٦٧.

[٨] ج م – رضي الله عنهم.

من غير إنكار أحد منهم؛ ولأنهم اتفقوا على القول بالرأي وهو القياس. أمّا الأول فلقول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: "أقول فيها برأيي"،[١] وعن عمر[٢] في الجد: "أقضي برأيي"،[٣] وعن علي رضي الله عنه:[٤] "اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد أن لا تُباع، والآن فقد رأيت بيعهن".[٥] وأمّا أن الرأي هو القياس فلأنهم[٦] يجعلونه قسيمًا للنص، وقسيم النص هو القياس، فثبت إجماعهم على القول بالقياس، والإجماع حجة لِما مرَّ.

فإن قيل: لا نسلِّم إجماعهم على القياس. وأمّا قول عمر رضي الله عنه فالمراد منه: اِعرف الجنس الذي وقع التنصيص على حكمه دفعًا للغلط عن الأفراد. وقوله: "قس الأمور برأيك" فالمراد تسوية المطلوب بالمقدمتين النصيتين، لم قلتَ: أنه ليس كذلك؟ وأمّا قول ابن عباس[٧] فليس بقياس، بل قال: إن ابن الابن لمّا كان ابنًا مجازًا دخل في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ [النساء، ٤/١١]، كذلك أبو الأب[٨] مجازًا،[٩] فيدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ [النساء، ٤/١١]، ويدل[١٠] عليه أن ترك القياس ليس تركًا للتقوى مع أنه نسبه إليه.

قوله: "الرأي هو القياس".

قلنا: ممنوع؛ وذلك لأنه[١١] لو قال: "يرى فلان كذا" كان معناه: أي يقيس، وليس كذلك.

قوله: "هو قسيم النص".

قلنا: ممنوع، بل جاز أن يكون المراد من النص الدال ظاهرًا والدال خفيًّا رأيًا. سلَّمنا ذلك ولكن لا نسلِّم عدم إنكار الصحابة،[١٢] والإنكار ظاهر،

---

[١] المصنف لابن أبي شيبة، ٦/٣٦٧.

[٢] ج م: رضي الله عنه.

[٣] المصنف لعبد الرزاق، ١٠/٢٦٣.

[٤] ج م: كرم الله وجهه.

[٥] المصنف لعبد الرزاق، ٧/٢٩١.

[٦] ج: ولأنهم.

[٧] ج + رضي الله عنهم.

[٨] ج: كذلك الأب.

[٩] ج م: مجاز.

[١٠] م: يدل على ذلك.

[١١] ج – لأنه.

[١٢] م + رضي الله عنه.

فإنه قال[1] أبو بكر رضي الله عنه: "أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله برأيي؟"،[2] وعن عمر رضي الله عنه: "إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث قالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا"،[3] وعن علي عليه السلام:[4] "لو كان الدين يؤخذ قياسًا لكان باطن الخف أولى بالمسح"،[5] و عن ابن عباس رضي الله عنه:[6] "يذهب قراؤك وصلحاؤك، ويتخذ الناس رؤساء جهالًا يقيسون الأمور برأيهم"،[7] / وقال: "إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرًا ممّا حرم الله، وحرمتم كثيرًا ممّا أحله الله تعالى". [٦٦و]

فإن قلت: هولاء المنكرون هم بأعيانهم هم القائلون بالقياس، فلا بد من الجمع، وطريقه صرف الإنكار إلى القياس[8] الفاسد، والعمل بالصحيح منه.

قلت: الإنكار للقياس صريح، والعمل به ليس بصريح. سلّمنا ذلك ولكن التوفيق هو العمل بالقياس المنصوص على علته أو بطريق الأولى. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم أن عدم الإنكار للرضا بل تقية وخوفًا، كيف لا[9] والقائلون به أكابر الصحابة رضي الله عنهم.[10] سلّمنا أنهم سكتوا رضًا ولكن دفعة واحدة أو على التعاقب؛ والأول لا يعلم والثاني لا يفيد. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم حجية[11] الإجماع.

الجواب:[12] أمّا قوله: "المراد معرفة الجنس لإدخاله أفراده فيه" فهو[13] باطل؛ لأنه قال: "الفهمَ الفهمَ[14] عندما يختلج في صدرك ممّا لم يبلغك في كتاب الله وسنة رسوله". وقوله أيضًا: "اعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق"، وتأمل هذا الكلام يمنع الحمل على ما ذكرتم.

---

١ م: إذا قال.
٢ الموطأ لمالك (رواية أبي مصعب)، الجامع ٧٠؛ سنن ابن ماجه، الزكاة ١١.
٣ سنن الدارقطني، ٢٥٦/٥.
٤ ج: كرم الله وجهه؛ م: رضي الله عنه
٥ سنن الدارقطني، ٣٦٨/١؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٤٣٦/١.
٦ م: عنهما.
٧ سنن الدارمي، ٢٧٩/١.
٨ ج - فلا بد من الجمع، وطريقه صرف الإنكار إلى القياس.
٩ م - لا.
١٠ ج م - رضي الله عنهم.
١١ ج: صحة.
١٢ هذا جواب لقوله: "فإن قيل لا نسلم على القياس".
١٣ ج: هو.
١٤ ج - الفهم.

قوله: "الإنكار كان بسبب ترك أحد المجازين".

قلنا: ذلك لا يوجب الإنكار بل هو بسبب الفرق بين المتماثلين.

قوله: "نسبه إلى ترك التقوى، وترك القياس ليس يقتضيه".

قلنا: لعله كان قياسًا جليًا عنده.

قوله: لم قلت: إن الرأي هو القياس؟

قلنا: بالإجماع.

قوله: "لا نسلّم عدم الإنكار".

قلنا: لو أنكر لاشتهر،[1] وأمّا ذم أبي بكر رضي الله عنه[2] فهو في التفسير لا في الفروع، وإنكار عمر رضي الله عنه هو على من لا يحفظ الأصول، ولم يدرِ الأحاديث، وذلك صحيح فإنه يوجب فساد القياس، وهو الجواب عن إنكار ابن عباس رضي الله عنه.[3] سلّمنا أنهم أنكروا ولكن التوفيق ما ذكرنا.

قوله: "العمل بالقياس ليس بصريح".

قلنا: قد بيّنا أنه صريح، وأمّا الحمل على بعض الأقيسة فهو تقييد من غير دليل، ويبطله قياسُ ابن عباس الجدَّ على النافلة.

قوله: "سكتوا خوفًا".

قلنا: خوفهم من الله أعظم.

قوله: "رضوا على التعاقب".

قلنا: هذا[4] يدفع الإجماع.

قوله: "لا نسلّم أن الإجماع[5] حجة".

قلنا: قد سبق الدليل عليه. وهذه طريقة ضعيفة وإن اعتقدها الأصوليون قاطعة.

---

١ ج: لاشتهروا.
٢ ج - رضي الله عنه.
٣ م: عنهما؛ ج - رضي الله عنه.
٤ ج: هو.
٥ م: على أن الإجماع.

الثالث: التمسك بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر، ٢/٥٩]، وجه الاستدلال به أن تركيب العين والباء والراء يدل على الانتقال، ودليله العَبرة، [٦٦ظ] والمعبَر للسفينة، والمعبِّر / للرؤيا.

والقياس: انتقال من الحكم المنصوص عليه إلى غيره، فيكون داخلًا تحته، فيكون حجة، وهو ضعيف. وبيانه: أن حمل هذا الاعتبار عقيب قوله تعالى: ﴿يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر، ٢/٥٩]، أي قيسوا ينبوا عنه اللفظ،[1] ولأنه إن دل فيدل على أن فردًا منه حجة.

قوله في الجواب: "إن ترتيب الحكم على المسمّى يشعر بالعليّة" يقتضي إثبات القياس بالقياس وذلك باطل.

والعجب أنه أورد على الشافعي رضي الله عنه مثل هذا الإشكال، فإنه قال: سئل الشافعي رضي الله عنه عن القياس، فقال: "ألا ترى أن الاجتهاد عند اشتباه القبلة حجة"، وذلك إثبات القياس بالقياس. ثم هو وقع فيه بل ربما كان غرض الشافعي رضي الله عنه أن العمل بالقياس مجمع عليه، دليله الاجتهاد عند الاشتباه، ويدعي الإجماع في ذلك، وفي هذا الاعتذار نظر.

الوجه الرابع:[2] أن العمل به دفع الضرر المظنون، وهو واجب، فالعمل به واجب.

فإن قيل: ما ذكرتم منقوض[3] بالشاهد الواحد في غير الزنا، وبالشاهدين[4] في الزنا. سلَّمنا ذلك ولكن إنما[5] يعمل بالظن عند عدم القاطع،[6] وقد يوجد كالكتاب والبراءة الأصلية.

احتج المنكرون بقوله تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات، ١/٤٩]، والقول بالقياس تقدم، وبقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾

---

[1] قال الأرموي: يمنع من حمل قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ على القياس لعدم حسن ترتيبه عليه؛ إذ لا يحسن أن يقال: ﴿يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ فقيسوا في الفروع. **نهاية الوصول في دراية الأصول** لصفي الدين الأرموي، ٣٠٨٠/٧.

[2] م: الرابع.

[3] ج م: ينتقض.

[4] ج - بالشاهدين.

[5] ج - إنما.

[6] ج: الواحد.

[الأعراف، ٣٣/٧]، ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌ﴾ [الإسراء، ٣٦/١٧]، ﴿وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام، ٥٩/٦]، ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام، ٣٨/٦]. وهذه تدل على أن ما ليس يثبت بكتاب الله فليس بحكم الله، وهو المطلوب. وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا﴾ [يونس، ٣٦/١٠].

وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وأضلوا».[1]

وبالإجماع، وذلك لإنكارهم[2] مع سكوت الباقين، وإجماع العترة على ذلك.

وبالمعقول،[3] وهو أنه لو جاز العمل بالقياس والأمارات مختلفة فيذهب كل مجتهد إلى أمارة فيتنازعوا،[4] فيلزم إباحة التنازع، وهو باطل لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ﴾ [الأنفال، ٤٦/٨].

وهذه معارضة مَن منع الوقوع. والنظّام هو المانع من الجواز؛ لأنه[5] قال:[6] شرعنا مبني على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات، فلا يجوز فيه القياس. أمَّا الأول فإنه[7] فضل بعض الأزمنة وبعض الأمكنة مع تساويهما، ولأنه ألحق التراب بالماء وهو مشوِّه بخلاف الماء وهو جمع بين المختلفات، والأول فرق بين المتماثلات. وأسقط من الصلاة الرباعية في السفر النصف دون الثنائية، وهو فرق بين المتماثلات. وجعل العجوز السوداء[8] الشوهاء[9] محصنة دون / المئة من الجواري الحسان، وهو غير معقول. وقطَعَ سارق [٦٧و] القليل وعفا عن الكثير،[10] وجلد بقذف الزنا دون الكفر، وقَبِلَ في الكفر والقتل شاهدين وما قَبِلَهما في الزنا مع أنهما أغلظ. وإذا ثبت ذلك فالقياس هو الجمع بينهما بالمصلحة المشتركة، ولا يُتصور مع ما ذكرنا.

---

[1] **المسند** لأبي يعلى، ٢٤٠/١٠.

[2] م: كإنكارهم.

[3] م: وأمَّا المعقول.

[4] ج م: فيتنازعون.

[5] م - لأنه.

[6] ج: فإن شرعنا مبني.

[7] ج م - فإنه.

[8] ج - السوداء.

[9] م - الشوهاء.

[10] ج: صاحب الكثير.

وأمّا المانعون من القياس في هذه الشريعة وفي غيرها؛ فمنهم من قال: إنه لا يفيد علمًا ولا ظنًّا، وذلك لوجوه:

أولها: البراءة الأصلية دليل قاطع وهو مانع من القياس؛ لأنه إن كان مقتضاه مقتضى البراءة الأصلية فلا حاجة إليه، وإن كان بخلافه ترجح عليه فلا يُعمل به. ولأن الاستصحاب مقدمة في القياس وهو مانع من العمل بالقياس. أمّا الأول فلأنه لا بد من بقاء حكم الأصل، وعليه الوصف، وأمّا الثاني فلأنه إن أفاد نفيًا فالاستصحاب يدل عليه، وإلا تنافيا، والأصل راجح على الفرع فلا قياس. ولأن العمل بالقياس يعتمد تعليل حكم الله تعالى، وهو باطل على ما سيأتي. ولأنه لا يفيد إلا الظن وهو يخطئ ويصيب فيورط في الخطأ. ولأنه إنما يُعمل به إذا تعذر التنصيص، وهو غير متعذر في الكليات، فالظاهر وجوده.[1]

الجواب: أمّا النقوض فمدفوعة؛ وذلك لأن القاطع منع[2] من العمل به فيها، ولا كذلك ههنا.

قوله: "العمل به مشروط بإمكان[3] العلم" ممنوع؛ لأن العمل في الحال لا بد منه إلى أن يظهر العلم،[4] ولاسبيل إلى المرجوح، فتعين الراجح.

وأمّا المعارضات المانعة من العمل بالظن[5] فجوابها: أن الحكم من عندنا معلوم، والظن واقع في طريقه، وهذا ضعيف لما بيّناه في **شرح المحصول** مبسوطًا، بل[6] جوابه:[7] خص عنها ما وجب العمل به منها، وإنما خص للمشترك،[8] وفيه نظر.[9]

وأمّا الأحاديث فمعارَضة بالأحاديث الدالة على القياس. وإجماع الصحابة رضي الله عنهم قد مر الجواب عنه، ولا نسلِّم إجماع العترة. وروايات الإمامية

١ م – فالظاهر وجوده.
٢ ج: من.
٣ م: بعدم العلم.
٤ م + بالظن.
٥ م – بالظن.
٦ م – بل.
٧ ج: جوابها.
٨ ج: المشترك.
٩ ج م – وفيه نظر.

تعارضها[1] روايات الزيدية.[2] وشبه النظّام لا ترد إذ لا نقول بالقياس عن اختلاف المصالح. وجميع ما ذكر منقوض بالفتاوى والشهادات والتقويم[3] والظن في الأمور الدنيوية.

واعلم أن إلحاق الفرع بالأصل قد يكون جليًّا كإلحاق الضرب بالتأفيف، وقد يكون خفيًّا، وهما من باب القياس، خلافًا لقوم في التأفيف فإنه منقول إليه عندهم عرفًا.

لنا: أنه لو دل عليه لفظًا فإمّا أن يدل بالوضع اللغوي وهو باطل، أو بالعرفي وهو باطل أيضًا بالأصل، ولا بد فيهما[4] من علية الجامع، فلنتكلم فيه، وتفسيره بالمعرف عند / الأشاعرة. ولا دور فإن حكم الأصل فرد من أفراد [٦٧ظ]
ذلك الحكم، ولا نعرفه بها[5] بل نعرفها به،[6] وإنما يعرف بها[7] الحكم في الفرع،[8] وهو فرد آخر من نوع ذلك الحكم فلا دور.

والمعتزلة فسروا العلة بالداعي والموجب. وفي تفسيرها بالمعرف نظر.

وأمّا الموجب والداعي ففاسد؛ لأنه لو كان كذلك لما اجتمع على الحكم الواحد علل. ولأنه ينبني على أصل التحسين والتقبيح العقليين، وقد بيّنا فساد تلك القاعدة.

[١٣.١.] الفصل الأول: في الطرق الدالة على عليّة المشترك

وهي النص والإيماء والإجماع والمناسبة والدوران والسبر والشبه والطرد وتنقيح المناط وأمور أُخر اعتبرها قوم.

[١٣.١.١.] الأول: النص

وهو ما يدل على عليّة الوصف دلالة قاطعة أو ظاهرة. أمّا القاطعة فكقوله:

١ ج م: تعارضها.
٢ م + وعن المعقول أن ما ذكرتم منقوض بالأدلة العقلية.
٣ ج: التقديم.
٤ ج: فيها.
٥ ج: بهما.
٦ ج: نعرفهما به.
٧ ج: بهما.
٨ ج م: من.

"لعلة كذا" أو "لسبب كذا". والمحتملة "الباء" و"إن" و"اللام"، وهو مجاز[١] في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف، ١٧٩/٧]، "لدوا للموت"،[٢] "أصلي لله".

[٢.١.١٣.] الثاني: الإيماء

وهو أنواع خمسة:

[الأول] ترتيب الحكم على الوصف بالفاء؛ فإمّا أن تكون[٣] في العلة والحكمُ متقدم، أو في الحكم والعلة متقدمة، وهو إمّا في لفظ الشارع، أو في حكاية الراوي. وترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية مطلقًا، خلافًا لقوم، فإنهم شرطوا المناسبة.

لنا: الاستقباح في قول القائل: "أهن العلماء وأكرم الجهال".

الثاني: إثبات الشارع الحكم عقيب علته بصفة المحكوم فيه، كقول الأعرابي: "أفطرت يا رسول الله"، فقال: «أعتق».[٤] ودليله أنه صالح جوابًا، فصار السؤال معادًا فيه تقديرًا، فصار كالأول.

الثالث: أن يذكر الشارع وصفًا لو لم يكن مؤثرًا لكان لغوًا، كما يقال: امتنع من[٥] الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: إنك تدخل على فلان وعنده هرة، فقال صلى الله عليه وسلم: «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين».[٦]

أو يبتدئ بذكر وصف لو لم يكن علة لم يفد، كقوله صلى الله عليه وسلم: «تمرة طيبة، وماء طهور».[٧]

منها: أن يسأل عن وصف فيقرر عليه حكمًا، كقوله[٨] صلى الله عليه وسلم: «أينقص الرطب إذا جف؟»، فقيل: نعَم، فقال: «فلا إذن».[٩]

---

١ ج م + في قوله: لعلة كذا.

٢ البيت من ديوان أبي عتاهية. تمامه:

لـدوا لـلـمـوت وابـنـوا لـلـخراب
فـكـلـكـم يـصـيـر إلـى تـبـاب.

ديوان أبي العتاهية، ص ٤٦.

٣ م: أن يكون.

٤ سنن ابن ماجه، الصيام ١٤.

٥ م: عن

٦ الموطأ لمالك، الطهارة ١٣.

٧ مسند أحمد، ٤٠٢/١؛ سنن أبي داود، الطهارة ٤٠.

٨ ج: لقوله.

٩ المصنف لعبد الرزاق، ٣٢/٨؛ مسند أحمد، ١٢٢/٣.

الرابع: التنبيه على وجه الشبه بين المسؤول عنه وعن غيره، كقوله لمّا سئل عن قُبْلَةِ الصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته».[١]

ومنه: التفرقة بين شيئين في الحكم، كما إذا جرى ذكر الورثة فقال صلى الله عليه وسلم: «القاتل لا يرث»،[٢] دل ذلك على كون القتل مانعًا.

ومنه: ذكر حكم شيئين، كنهيه عن بيع البُرّ بالبُرّ متفاضلًا، ثم قال: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم»،[٣] دل ذلك على أن الاختلاف / في الجنس علة للجواز. [٦٨و]

الخامس: النهي عن فعل مفوّت للواجب،[٤] كقوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [الجمعة، ٩/٦٢]، فإنه يدل على أن علة حرمة البيع[٥] كونه مفوّتًا للجمعة .

فهذه أنواع الإيماء.

[٣.١.١٣. الثالث: المناسبة]

وأمّا المناسبة، ولها تعريفان:

الأول: ما يوافق الإنسان إمّا لجلب منفعة أو لدفع مضرة، وكل واحد منهما[٦] إمّا ديني أو دنيوي.

الثاني: ما يوافق أفعال العقلاء في العادات. وهذا على رأي من لم يعلل الأحكام بالحكمة، والأول على رأي من عللها بالحكمة.[٧]

والمناسب حقيقي أو إقناعي.

والأول إمّا أخروي كتزكية النفس أو دنيوي، وهو إمّا أن يكون في محل الضرورة أو الحاجة، أو لا يكون كذلك.

---

١ مسند أحمد، ٢١/١.

٢ سنن ابن ماجه، الفرائض ٨؛ سنن الترمذي، أبواب الفرائض ١٧.

٣ مسند أحمد، ٣٢٠/٥؛ صحيح مسلم، المساقاة ٨١.

٤ ج: الواجب.

٥ م: الربا.

٦ ج: منها.

٧ ج - والأول على رأي من عللها بالحكمة.

والضروري حفظ النفس بالقصاص، والمال بالضمان، والنسب بالحد في الزنا، والدين بالقتل والقتال، والعقل بالزواجر عن المسكرات.[١]

والمحتاج إليه، كولاية التزويج للولي لتقييد الكفوء.

وما عداهما فهو[٢] تحسينيات.

وقد يوافق الدليل كتحريم تناول القاذورات، وقد يكون على خلافه كشرعية الكتابة.

ثم المناسب إمّا معلوم الاعتبار أو الإلغاء أو مجهولهما.

الأول: إمّا أن يكون نوعه معتبرًا في نوع الحكم، أو في جنس الحكم، أو جنسه معتبرًا في جنس الحكم، أو في نوعه. فأعم مراتب الحكم كونه حكمًا ثم الوجوب[٣] ثم العبادة ثم الصلاة. وأعم الأوصاف كونه مناطًا للحكم، وأخص منه مناسبًا ضروريًّا، وأخص منه رعاية النفس، فكلما كان تأثير الأخص في الأخص كان أقوى. وأمّا معلوم الإلغاء فلا يعتبر.

وأمّا الثالث فهو أخص من كونه مصلحيًّا، وإلا فعموم كونه مصلحيًّا معتبر[٤] وهو المناسب المرسل. وأيضًا الوصف المناسب إمّا معتبر النوع والجنس في نوع الحكم وجنسه، وهو مقبول عند من يقول بالقياس، أو غير معتبر النوع والجنس في مثليهما، وهو مردود إجماعًا، أو معتبر الجنس في الجنس دون النوع في النوع وهو المناسب المرسل، أو معتبر النوع في النوع دون الجنس في الجنس وهو المناسب الغريب.

وإذا وجدت المناسبة فهي موجبة غلبةَ الظن بالعليّة،[٥] لوجهين:

أحدهما: إن الله تعالى شرع الحكم لمصلحة،[٦] وإلا كان عبثًا، والعبث على الله تعالى محال، فهي غير عائدة إلى الله تعالى،[٧] فيلزم عودها إلى العبد.

---

١ م: المنكرات.
٢ م: فهي.
٣ ج: الإيجاب.
٤ ج: يعتبر.
٥ ج: بالعلة.
٦ ج: بالمصلحة.
٧ ج: سبحانه.

فهذا الحكم لمصلحة ولا مصلحة غير هذه المعينة بالأصل، فيشرع لها.

والثاني: أن الاستقراء دل على أنه شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلًا.

والأول على رأي المعتزلة، والثاني على رأي الأشاعرة.

واعلم أن المناسب إن اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم / فهو المؤثر، [٦٨ظ]
وعليته إمّا بالمناسبة أو بالسبر.

[٤.١.١٣. الرابع: الشبه]

وأمّا الشبه فقد قال القاضي: الوصف المناسب بالذات هو المناسب، وبالتبع هو الشبه، وإلا فهو الطرد. وقيل: إن لم يكن الوصف مناسبًا؛[١] فإن عُلم اعتبار الشرع جنسَه القريب في الجنس القريب فهو الشبه، وإلا فهو الطرد. واعتبر الشافعي رضي الله عنه فيما به الشبه الحكمَ، وابن عُلَيَّةَ[٢] الصورة. والمعتبر: ما به يحصل ظن العلية[٣] أو مستلزم لها، وهو دليل العلية،[٤] خلافًا للقاضي.

لنا: أنه يفيد ظن استصحاب العلية أو ظن العلية،[٥] والعمل بالظن واجب.

له: أنه إن كان مناسبًا فهو المطلوب، وإلا رد بالإجماع، ولأن الصحابة[٦] لم يستعملوها.

جواب الأول: المنع، وعن الثاني قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر، ٢/٥٩].

[٥.١.١٣. الخامس: الدوران]

وأمّا الدوران فهو أن يحدث أمر عند أمر وينعدم عند انعدامه، وهو يفيد ظنَّ العلية عندنا، وعند المعتزلة يقينَها، ولا يفيد شيئًا عند قوم.

---

١ ج + وإلا فهو الطرد.
٢ إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم، المشهور بابن علية (ت. ١٩٣هـ/٨٠٩م)، كان فقيهًا، إمامًا، مفتيًا، حافظًا من أئمة الحديث. سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٠٨/٩.
٣ ج م: الغلبة.
٤ ج: الغلبة.
٥ ج م: الغلبة.
٦ م + رضي الله عنهم.

لنا: أن الحادث لا بد له من علة، وغير المدار ليس بعلة؛ لأنه إن كان موجودًا قبله فلا عليّة للتخلف، وإن لم يكن فيبقى على العدم بالاستصحاب، فتعين عليته.

لا يقال: كما دار مع ما ذكرتم كذلك دار مع تعينه وكونه في ذلك المحل، ولا يعدى[1] فيهما.

لأنّا نقول: التعين عدمي، وإلا لزم التسلسل، وكذلك[2] المزاحم الآخر.

والجواب ضعيف، والمسألة استقصيناها في "علم الخلاف" بأدلتها وأسئلتها وأجوبتها.

الوجه الثاني: أن بعض المدارات علة، فيكون الكل كذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل، ٩٠/١٦]، وهو ضعيف. ولأن الطرد لا يدل على العليّة، والعكس غير معتبر. وتمسكًا بالنقوض الكثيرة، كدوران الشيء مع الخصوص ومع المحل ومع جزء العلة، وكدوران المضافين معًا، إلى غير ذلك.

والجواب: لم لا يجوز أن يكون المجموع دليل العلية؟ وأمّا النقوض فمندفعة بالقيود المذكورة في "فن الخلاف" من هذا الكتاب.

[٦.١.١٣. السادس: السبر والتقسيم]

وأمّا السبر والتقسيم فنقول: الدائر بين النفي والإثبات هو التقسيم، وهو المعتبر في العقليات، وإلا فهو السبر.

مثال الأول: ولاية الإجبار إمّا أن لا تكون معللة أو تكون معللة؛ إمّا بالبكارة أو بالصغر أو بثالث. والأول والرابع باطل بالإجماع، والثالث باطل، وإلا لثبت ولاية الإجبار على الثيّب[3] الصغيرة، وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم: «الثيّب أحق بنفسها»،[4] فتعينت البكارة.

---

١ م: ولا تعدى.
٢ ج: وكذا.
٣ م – الثيب.
٤ مسند أحمد، ٢١٩/١؛ صحيح مسلم، النكاح ٦٧.

ومثال الثاني حرمة الربا / إمّا أن تكون معللة؛ إمّا بالقوت أو بالكيل أو [٦٩و] بالطعم، والأولان باطلان، فتعين الثالث.

فإن قيل: لا نسلّم أنها معللة. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم الحصر. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم فساد القسمين بسيطًا. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم فساده[1] مركبًا. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم أن هذا الطعم المخصوص ليس بعلة.[2]

والجواب:[3] أنّا قد دللنا على أن أحكام الله تعالى معللة. والدليل على الحصر أن علية غيره منتفية بالاستصحاب.

قوله: لم قلتم: إن كل واحد منهما ليس بعلة؟

قلنا: نبين ذلك بالنقض وعدم التأثير وغيرهما، دون المناسبة.

قوله: لم قلت إن المجموع ليس بعلة؟

قلنا: لثبوت الحكم عند انتفائه إجماعًا.

قوله: "إن أحد القسمين[4] ليس بعلة".

قلنا: للإجماع.[5]

[٧.١.١٣. السابع: الطرد]

وأمّا الطرد فله تفسيران:

أحدهما: جريان الحكم مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع. ويدل على عليته الإلحاق للفرد بالغالب.

له: أن ثبوت الحكم به في صورة النزاع يفضي إلى الدور.

وجوابه: المنع؛ فإنه لا يتوقف على[6] ثبوته في صورة النزاع بل على غيرها.

---

١ م: فساد القسمين.
٢ ج – سلّمنا ذلك ولكن لا نسلّم أن هذا الطعم المخصوص ليس بعلة.
٣ ج: فالجواب.
٤ م + لم قلت.
٥ ج: الإجماع.
٦ ج – على.

الثاني: ثبوت الحكم معه في صورة. واحتج على عليته بأنه لا بد للحكم من علة، وغيره لا يخطر بالبال فيكون علة؛ لأن عدم عليته إمّا لاستغناء الحكم عن العلة وهو باطل، أو لغيره، وهو باطل لعدم الشعور به.

له: أن التعليل به يفتح باب الهذيان كقولهم: "طويل مشقوق"،[1] فلا ينقض[2] الوضوء قياسًا على البوق.

[١٣.١.٨. الثامن: تنقيح المناط]

وأمّا تنقيح المناط وهو أن يقال: لا فارق[3] بين الأصل والفرع إلا كذا، وهو ملغى. والحنفية سَمَّوْه[4] بالاستدلال. وصورته أن تقول:[5] علة الحكم في الأصل إمّا المشترك أو الفارق، والفارق ليس بعلة، فتعين أن يكون هو المشترك، وهو حسن. وأمّا أن يقال: محل الحكم إمّا المشترك أو الفارق فهو فاسد؛ لأنه لا يلزم من وجود محل الحكم الحكمُ.

واعلم أن بعضهم استدل[6] لعلية الوصف بعجز الخصم عن إفساده، وبكونه[7] عبورًا من الأصل إلى الفرع، وبأنه تسوية وقد أُمر بهما. والكل ضعيف.

[١٣.٢.] الفصل الثاني: في الطرق الدالة[8] على عدم علّيّة الوصف

وهي النقض وعدم التأثير والقول بالموجب والقلب. وفيه مسائل:

[١٣.٢.١. المسألة] الأولى: النقض

وهو إبداء الوصف بدون الحكم. وهو يدل على عدم العلية مطلقًا على رأي الإمام.

وقيل: إن ثبت عليته بالنص لم يقدح، وإلا قدح.

وقيل: إن تخلف لمانع[9] لم يقدح، وإلا قدح.

١ م: ممشوق.
٢ ج + به.
٣ م: لا فرق.
٤ ج: يسمونه.
٥ ج: يقال.
٦ ج م: يستدل.
٧ ج: وبكون.
٨ ج: وأمّا الطرق الدالة.
٩ م: المانع.

وقيل: لا يقدح مطلقًا.

احتج الإمام بأن قال: العلة مستلزمة، والذي تخلف عنه الحكم غير مستلزم، فلا يكون علة. بيان الأول: أنه إن لم يتوقف اقتضائها على شيء فظاهر، وإن توقف / فلا يكون هو تمام العلة. بيان الثاني: ظاهر. [٦٩ظ]

والحق أنه إن تخلف لا لمانع قدح في العلية، وإلا فلا. وإذا عرفت ذلك بان لك منع مقدمة الدليل.

وجواب النقض إمّا منع وجوده في صورة التخلف، أو منع عدم الحكم، وتحقيقه في "علم الخلاف".

وأمّا النقض الوارد على سبيل الاستثناء، هل يقدح في العلية؟ فيه خلاف.

و"الكسر" نقض من حيث المعنى لا من حيث اللفظ. وبيانه هو أنه إذا قال المعلل: صلاة الخوف يجب قضاؤها فيجب أداؤها كصلاة الأمن. فيحذف المعترض قيد الصلاة و[1]ينتقض ذلك بصوم الحائض.

[١٣.٢.٢. المسألة] الثانية: عدم التأثير

وهو بقاء الحكم مع زوال المجعول علة، والعكس هو ثبوت الحكم في صورة أخرى بدون تلك العلة.

والأول[2] قادح؛ لأنه يدل على استغنائه عنه، فلايكون علةً له على تفسير العلة بالمؤثر لا بالمعرف.

وأمّا الثاني: فلا يدل على عدم العليّة عند الإمام والمعتزلة، خلافًا لأصحابنا. دليله تجويز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة.

[١٣.٢.٣. المسألة] الثالثة: القلب

وهو تعليق نقيض الحكم المدعى على علته، وإلحاقه بأصله. واختلف في إمكانه:

١ ج م + يقول.
٢ م: الأول.

قيل: هو غير ممكن؛ لأنه إن كان حكم القالب غير[1] حكم المستدل، أو غير منافٍ له لم يكن قلبًا، وإن كان منافيًا لم يوجد في الأصل لاستحالة اجتماع المتنافيين في محل واحد؛ ولأنه لا مناسبة للوصف الواحد للمتنافيين.

والجواب عن الأول: أن حكم القالب منافٍ لحكم المستدل في الفرع دون الحكم في الأصل لعدم المنافاة الذاتية.

وعن الثاني: أنه يجوز كونها[2] إقناعية، والقلب يكشف عنها، وهو معارضة، إلا أنه لا يمكن المعترضَ الزيادة والنقصان، بخلاف غيره. ولا يمكنه أيضًا منع العلة في الأصل والفرع. وهو إمّا لتصحيح مذهب المعترض أو لإفساد مذهب المعلل إمّا صريحًا أو ضمنًا بنفي لازم[3] من لوازمه. وقيل: إنه لا يسمع؛ لأن تعليل المستدل يثبت الحكم بلا واسطة، بخلاف تعليل المعترض.

ومن هذا النوع يسمّى قلبَ التسوية، مثاله قول الحنفي في طلاق المكره: مالكٌ مكلفٌ، فيقع طلاقه كالمختار، فيقول القالب: مالكٌ مكلفٌ، فيسوي بين إقراره وإيقاعه كالمختار.

[١٣.٢.٤.] المسألة[4] الرابعة: القول بالموجَب

هو تسليم ما ادعاه المعلل مع بقاء الخلاف، مثاله قوله: التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص، فيجب بالمثقل. فيقول الحنفي: سلّمنا ذلك، ولكن جاز أن ينتفي لمانع آخر، فلا يلزم ممّا ذكرت وجوب القصاص.

[١٣.٢.٥.] المسألة الخامسة: الفرق

[٧٠و] وهو مبني على أن الحكم الواحد / بالنوع، هل يجوز تعليله بعلتين مختلفتين؟ اختيار الإمام جوازه في المنصوصتين والمنع في المستنبطتين، فعلى هذا يكون الفرق قادحًا في علية المشترك.

[1] ج: عن حكم.
[2] م: كونهما.
[3] ج م: لازمة.
[4] م – المسألة.

وقد ظن قوم ما ليس بمفسد للعلة مفسدًا؛[1] منه تعليل الحكم الواحد لمحله، دليله المناسبة[2] أو قول[3] الشارع.

له: يلزم كون الشيء قابلًا وفاعلًا وهو محال.

جوابه: المنع.

ومنه: الوصف الحقيقي المضبوط: يجوز[4] التعليل به اتفاقًا، وأمّا ما ليس بمضبوط كالمصالح والمفاسد يجوز التعليل به أيضًا، خلافًا لقوم.

لنا: أنه إذا حصل ظن[5] كون الحكم في الأصل معللًا بكذا، وعُلم أو ظُن وجوده في الفرع، حصل ظن الحكم في الفرع والظن معمول به.

له: أن قدر المصلحة لا يُعلم، وأن التعليل بها يلحِق الحرج بالمجتهد لوجوب طلبها، ولتأخرها في الوجود عن الأحكام.

والجواب عن الأول: هو أنه لا نزاع في كون المناسبة طريقًا إلى عليّة[6] الوصف، ويلزم منه اشتمال الوصف على المصلحة المعيّنة.

وعن الثاني: أنه سهل البيان بالمناسبة.

وعن الثالث: أنها متقدمة في الوجود الذهني. وهي من هذه الوجوه علل.

ومنه التعليل بالعدم[7] وهو جائز، خلافًا لقوم.

لنا: الدوران.

لهم: أن العلية أمر وجودي لكونها نقيض اللاعلية، ولأن العلة متميزة، وكل متميز ثابت، ولا شيء من العدم بثابت، وبعدم[8] وجوب سبر الأعدام على المجتهد.

[1] ج: مفسد.
[2] ج: المناسب.
[3] ج: نقل.
[4] ج م: بجواز.
[5] م – ظن.
[6] ج: علة.
[7] ج: بالعزم.
[8] ج: كعدم.

والجواب عن الأول: المنع وقد تقدم حل هذه المَغْلَطة.

وعن الثاني والثالث: المنع.

وأمّا التعليل بالإضافات[١] فيتفرع على كونها وجودية أو عدمية، وعلى منع التعليل بالعدم، إن قلنا بعدميتها.

ومنه جواز[٢] تعليل الحكم الشرعي[٣] بحكم آخر، خلافًا لقوم.

لنا: الدوران.

وهل يجوز تعليل الأوصاف الحقيقية به؟ الظاهر جوازه، خلافًا لقوم. مثاله قولنا: الشعر يحل بالنكاح ويحرم بالطلاق، فيكون حيًّا كاليد، وفيه نظر.

ويجوز التعليل بالأوصاف العرفية[٤] المضبوطة المطردة بحيث لا تختلف باختلاف الأوقات.

ويجوز التعليل بالعلة المركّبة، خلافًا لقوم.

لنا: المناسبة.

وقيل: لا يجوز أن نزيد أجزاء العلة على سبعة. وهو تَحَكُّم محض.

واعلم أن الفرق بين جزء العلة وشرط الحكم أنكره الذين لا يُجوِّزون تخصيص العلة، وجعلوا كل ما يتوقف عليه الحكم جزءَ العلة، وأثبته آخرون.

[٧٠ظ] للنافين: أن العلة ما به يثبت الحكم، فكل واحد واحد من أجزاء / المجموع الثابت به المجموع جزء العلة.

للمثبت: أنه إن عُلمت عليّة الوصف بالنص فما دل عليه النص هو العلة وما عداه شرطه. وإن عُلمت بالمناسبة فالمناسبة علة، والمتممات أجزاء العلة، وما ليس بمناسب ولا بمتمم ولكنه اعتبر في الحكم فشرط. وإن علمت بباقي الطرق لم يظهر الفرق.

---

١ ج - و م.
٢ ج: جواب.
٣ ج - الشرعي.
٤ ج + القريبة.

ولايجوز التعليل بمجرد الاسم اتفاقًا كاسم الخمر.

ويجوز التعليل بالعلة القاصرة عند الشافعي، خلافًا لأبي حنيفة.[١]

لنا: أن التعدية متوقفة على العلية، فلو توقفت العلية عليها لزم الدور.

فإن قيل: لا تتوقف العلية على التعدية بل على صحة وجودها في غير محلها، فلا دور. سلَّمنا ذلك ولكنه معارَض بوجهين: أحدهما: أنه لا فائدة فيها لمعرفة الحكم بالنص أو الإجماع،[٢] فيمتنع لكونها سفهًا، وبالنافي للعمل[٣] بالظن السالم عن معارضة فائدة التعدية.

والجواب: أن الموجود في موضع آخر هو المثل، ولا تتوقف صفات أحد المثلين على الآخر، فتثبت علية الوصف القاصر. وعن الوجه الأول[٤] لا نسلِّم أنه لا فائدة،[٥] بل فيها[٦] فائدة معرفة كونه على وفق المصلحة. وعن الثاني:[٧] أنه خص عنه العلة المنصوصة للمشترك[٨] وهو فائدة شرعية لقبول الأحكام.

[٣.١٣. ما يجري فيه القياس]

ولنتكلم فيما يجري فيه القياس، فنقول: أكثر المتكلمين على أن القياس يدخل في العقليات.

ومنه نوع يسمَّى إلحاق الغائب بالشاهد.

ولا بد له من جامع، والجامع[٩] إمّا العلة أو الشرط أو الحدود.

ودليلهم على العلية إمّا التقسيم المنتشر، وحاصله يعود إلى عدم الوجدان، أو الدوران الذهني أو الخارجي. والكل ضعيف؛ فإنه لا يفيد إلا ظنًّا ضعيفًا إن أفاد.

---

١ ج - خلافًا لأبي حنيفة.
٢ ج م: بالإجماع.
٣ ج: العمل.
٤ ج: وعن الأولى؛ م: وعن الثاني.
٥ م + فيه.
٦ ج م: فيه.
٧ ج: عن الثانية؛ م: وعن الثالث.
٨ م - للمشترك.
٩ م - والجامع.

[١٣.٣.١. القياس في اللغات]

أمّا[١] اللغات فيجري فيها القياس، خلافًا للحنفية. قال ابن جني: إنه مذهب أكثر علماء العربية.

له: المعتصر من العنب قبل الشدة المطربة[٢] لا يسمّى خمرًا، وبعدها يسمى خمرًا، وإذا زالت الشدة المطربة[٣] لا يسمى خمرًا، فقد دار الاسم مع الشدة،[٤] والدوران دليل عليّة المدار، فالنبيذ خمر لوجود العلة.

فإن قيل: إنما تثبت العليّة[٥] بالدوران لاحتمالها، ولا احتمال ههنا؛ لانتفاء المناسبة، سلّمنا ذلك ولكن إنما يعدّى إذا اعتبره الشرع.

الجواب عن الأول: أنها أمارات فلا تشترط مناسبتها. وعن الثاني: أن اللغات توقيفية، فهي من الله تعالى، وفيه نظر، وهذا لجواز أن يكون خصوص المحل شرطًا كالبُلْقة.

والحق أنه يجري القياس في الأحكام العائدة إلى الإعراب أو التصريف: وأمّا محض التسمية فلا.

[٧١و] له: أن اللغات توقيفية، وأن / القياس يستدعي مناسبة، ولا مناسبة بين الأسماء والمسميات، ولأنه يبطل ما ذكروه بالأدهم ولايتعدى إلى غيره لسواده.

الجواب عن الأول: أن البعض توقيفية. وعن الثاني: أنها أمارات. وعن الثالث: النقض ببعض الأحكام الشرعية التي لا تعلل.

[١٣.٣.٢. القياس في الأسباب]

ولا يجري القياس في الأسباب؛ لأنها إن اشتركت فالمشترك هو السبب، وإلا فلا قياس.

والحكم المثبت بالقياس إمّا العدم الأصلي، وهو مختلف فيه بعد الاتفاق

١ م: وأمّا.
٢ في المحصول: الطارئة.
٣ في المحصول: الطارئة؛ م + منه.
٤ ج – وإذا زالت الشدة المطربة لا يسمى خمرًا، فقد دار الاسم مع الشدة.
٥ ج م: العلة.

على جريان الاستصحاب فيه، واختيار الإمام جريان قياس الدلالة فيه،[١] وهو الاستدلال بالأثر دون قياس العلة وهو الاستدلال بالمؤثر لكون المعلول حاصلًا، ولكن يجري[٢] فيه قياس الدلالة[٣] لكون العلل أمارات.

وأمّا الثبوت المعلوم أو المظنون، فالأول مختلف فيه دون الثاني.

[١٣.٣.٣. القياس في الحدود والكفارات]

ويجري القياس في الحدود والكفارات والمقدرات، خلافًا لأبي حنيفة[٤] للعمومات الدالة عليه، ولأنهم قاسوا إيجاب الكفارة بالأكل على الوقاع، وقتل الصيد خطأً على قتله عمدًا.

له: أن الحدود تُدرأ بالشبهات، والقياس لا يفيد القطع، والحدود لا تُعلم عللها.[٥]

جوابه: النقض بخبر الواحد.

وأمّا ما طريقه[٦] العادة أو الخلقة، كأقل الحيض، فلا يثبت إلا بخبر الصادق.

وما لا يتعلق بدركه عمل كفتح مكة صلحًا أو عنوة، وإفراده وقِرانه، فلا يثبت بالقياس.

والقياس المخالف للنص المتواتر الناسخ له لا يصح، بخلاف المخصص، والمخالف للآحاد وقد سبق بيانه.

والاكتفاء بالتنصيص[٧] في جميع الأحكام الكلية ممكن. وأمّا القياس[٨] فمحال، إذ لا بد من أصل، ولايعلم بالبراءة الأصلية، فإنه إنما يعلم فيها السكوت[٩] فقط. فلو كان ذلك الأصل معلومًا بقياس آخر لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان.

١ م – بعد الاتفاق على جريان الاستصحاب فيه، واختيار الإمام جريان قياس الدلالة فيه.
٢ ج: لن يجري.
٣ ج م – الدلالة.
٤ م: رضي الله عنه.
٥ ج: لا يعلم عالمها.
٦ ج: وأمّا طريقه.
٧ م: بالنصوص.
٨ ج م: بالقياس.
٩ م: بالسكوت.

[٤.١٣. شروط الأصل والفرع]

واعلم أن المقيس عليه له شروط ستة:

الأول: ثبوت الحكم فيه.

وثانيها:[1] أن يعلم ثبوته بطريق شرعي، وإلا كان قياسًا عقليًا، وفيه نظر.

وثالثها: أن لا يكون حكم الأصل ثابتًا بقياس آخر.

ورابعها: أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل دالًّا على حكم الفرع.

وخامسها: أن يكون حكم الأصل معللًا بوصف معيّن، وإلا امتنعت التعدية.[2]

وسادسها: أن لا يكون حكم الأصل متأخرًا عن حكم الفرع، هكذا قاله الإمام.[3] ثم قال: ولقائل أن يقول: إن ذلك إنما يلزم أن لو انحصر دليل الفرع في ذلك القياس.

هذا كله إذا لم يكن حكم المقيس عليه على خلاف الأصول. وأمّا إذا كان [٧١ظ] فقد قيل / بجواز القياس عليه، خلافًا للكرخي، فإنه منع ذلك إلا بأحد شروط ثلاثة. الأول: أن تكون العلة منصوصة، والثاني: أن يكون حكمه معللًا إجماعًا وإن اختُلف في علته، والثالث: موافقة ذلك الأصل لأصول أخرى. ولا يشترط في الأصل وجود ما يدل على جواز القياس عليه، خلافًا للعثمان البتي،[4] ولا أن يكون حكم الأصل مجمعًا عليه، والعلةُ منصوصةً خلافًا لبشر المريسي،[5] ولا عدم[6] انحصار الأصل في عدد؛ وذلك لوجود دليل القياس فيها.

---

١ م: الثاني.

٢ ج م + فيه نظر.

٣ ج م + فيه نظر.

٤ عثمان البتّي الفقيه أبو عمرو البصريّ بيّاع البتوت (ت. ١٤٣هـ/٧٦٠م)، وأصله من الكوفة، وهو قليل الحديث لكنّه من كبار الفقهاء. تاريخ الإسلام للذهبي، ٦٩٦/٣.

٥ هو بشر بن غياث بن أبي كريمة، أبو عبد الرحمن المريسيّ العدويّ (ت. ٢١٨هـ/٨٣٣م)، مولى زيد بن الخطاب. كان من أعيان أصحاب الرأي، أخذ عن أبي يوسف، وبرع في الفقه، ونظر في الكلام والفلسفة، وجرّد القول بخلق القرآن وناظر عليه ودعا إليه، وكان رأس الجهميّة. تاريخ الإسلام للذهبي، ٢٨٣/٥.

٦ ج: فلا عدم.

وأمّا الفرع فشرطه وجود علة الأصل فيه، ولا يشترط العلم بوجودها، خلافًا لقوم، ولا أن يكون الحكم معلومًا جملة دون التفصيل، خلافًا لأبي هاشم، ولا استحالةُ إثباتِ الحكم في الفرع بالنص، خلافًا لقوم.

لنا: إطلاق[1] كون القياس حجة.

وأمّا التلازم فالقياس بتصحيح[2] مقدمته. والله أعلم.

[١٤.] الباب الرابع عشر: في التعادل والتراجيح

وفيه مسائل:

[١٤.١.] الأولى: [في تعادل الأمارتين]

تعادل الأمارتين منعه[3] الكرخي مطلقًا، خلافًا[4] لقوم. واختلف المجوّزون؛ فذهب[5] القاضي والجبائيان إلى أن حكمه التخيير، وقال بعض الفقهاء أنه التساقط والرجوع إلى الأصل، وعند الإمام أنهما إن تعادلتا على حكمين متنافيين والفعل واحد،[6] أو على حكمين متساويين لفعلين متنافيين، فالأول[7] تعادلهما جائز غير واقع، والثاني جائز واقع، وحكمه التخيير.

له: إن تعادلتا فإمّا أن يُعمل بهما وهو محال، أو لا يُعمل بهما فنصبهما عبث،[8] أو بأحدهما على التعيين، وهو ترجيح من غير مرجح، أو لا على التعيين، وهو يستلزم الترجيح على التعيين؛ لأن التخيير في الفعل والترك ترجيح لأمارة[9] الإباحة.

فإن قيل: لا نسلّم أن نصبهما عبث على تقدير الترك. سلّمنا ذلك، ولكن لا نسلِّم أن العمل بأحدهما لا على التعيين يستلزم[10] ترجيح إحداهما على التعيين.

---

١ ج م + دليل.

٢ م: لتصحيح.

٣ ج: منع.

٤ ج − خلافًا.

٥ م: وذهب.

٦ ج − واحد.

٧ ج م: والأول.

٨ ج: عبثًا.

٩ ج: الإباحة.

١٠ ج م: يستدعي.

قوله: "التخيير بين الفعل والترك ترجيح لأمارة الإباحة".

قلنا: نعم، ولكن المخير بين الأمارتين لا يكون مخيرًا بين الفعلين،[1] بل إن أخذ بأمارة الإباحة كان مخيرًا بين الفعل وعدمه، وإن أخذ بأمارة الحرمة كان ممنوعًا لا مخيرًا. سلّمنا ذلك ولكنه معارض بأنه يجوز التعادل الذهني من غير عبث، فكذا[2] الخارجي.

والجواب عن الأول: أن الغرض من نصبهما التوسل إلى الحكم، فإذا لم يحصل كان عبثًا. وعن الثاني: أن الأخذ بإحداهما لا على التعيين اعتبار إحداهما على التعيين؛ لأنه إمّا أن يمكنه من الفعل، وتترجح أمارة الإباحة أو
لا، فترجح[3] أمارة الحرمة، وأمّا التعادل الذهني فجاز[4] ترجيح إحداهما / فينتفع [٧٢و]
به. ولا كذلك المتعادلان خارجًا. ودليل القسم الثاني الصلاة في الكعبة فإنه يتخير في الجهات.

للكرخي: أن أمارة وجوب كل فعل[5] تمنع من الإخلال به، والتخيير إخلال بمقتضى إحداهما.

قلنا: هو إخلال دلَّ الدليل عليه، وهو قيام الآخر مقامه.

[١٤.٢.] الثانية: [فيما إذا حُكِيَ عن المجتهد قولان]

إذا حُكِيَ عن المجتهد قولان قالهما في موضعين وعلم المتأخّرُ منهما فهو قوله لا غير، وإلا حكي القولان. وإن قالهما في موضع واحد وهناك ما يدل على ما يختاره من أحدهما فهو قوله، والآخر مرجوع عنه، وإلا فمقتضاه التخيير عند بعضهم، وقد بيّنا ضعفه. والحق أنه يدل على التوقف. وإن لم يكن له في المسألة قول، بل في نظيرها ولا فرق، فالحكم واحد، وإلا فلا. وأقوال الشافعي رضي الله عنه القديمة مرجوع عنها، والجديد هو[6] المختار؛ وذلك دليل علو شأنه في العلم

١ ج: الفعل.
٢ ج م: فكذلك.
٣ م: ترجح.
٤ ج: فجائز.
٥ ج: وجوب كل بكل.
٦ ج – هو.

لمواظبته على الفكر وقوة ذهنه؛ ولعدم مبالاته بالرجوع عن الأول والعود إلى الحق. ويحتمل أن يكونا لغيره، ونبه على مختاره منهما، ويحتمل أن يرسلهما من غير ترجيح فيحتمل أن يكونا لغيره،[1] ويحتمل أن يكونا هما الاحتمالان اللذان يمكن تقويتهما لا غير. وكل ذلك دليل على قوة العلم والدين.

[١٤.٣.] الثالثة: [في أنه لا ترجيح في العقليّات]

لا ترجيح في العقليّات إذ لا تعارض في الأدلة العقلية على التحقيق، وأمّا في غيرها فنقول: الترجيح لقوة إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها، والعمل بالترجيح جائز، خلافًا لقوم ذهبوا إلى التوقف أو التخيير.

لنا: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، حيث رجّحوا خبر عائشة: «إذا التقى الخِتَانان وجب[2] الغسل»[3] على الخبر الآخر وهو قول الراوي: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الماء من الماء».[4]

له: لو اعتبر الترجيح في الدلائل لاعتبر في اليقينيات بجامع الظهور، واللازم باطل.

جوابه: أن ما ذكرناه قاطع، وما ذكرتم ظني.

[١٤.٤.] الرابعة: [في جواز الترجيح بكثرة الأدلة]

قال الشافعي رضي الله عنه: الترجيح بكثرة الأدلة جائز كترجيح الخبر بكثرة الرواة، خلافًا لقوم.

لنا: إن الظن الحاصل من قول الرواة أقوى من الظن الحاصل بقول راوٍ واحد، والعمل بالأقوى واجب. أمّا الأول فلكونه أقرب إلى الخبر المتواتر المفيد لليقين، ولأن خبر الواحد يفيد قدرًا من الظن، فخبر الجماعة يفيد الأزيد،

١ ج م – ويحتمل أن يرسلهما من غير ترجيح فيحتمل أن يكونا لغيره.
٢ ج: فقد وجب.
٣ الموطأ لمالك، الطهارة ٧١؛ سنن ابن ماجه، الطهارة ١١١.
٤ مسند أحمد، ٢٩/٣؛ صحيح مسلم، الحيض ٨٠.

وإلا يلزم اجتماع العلل على معلول واحد، ولأنهم كلما كثروا بعدوا عن الكذب. بيان الثاني: أن قوة الظن الناشئة من نفس الأمارة معتبرة[١] إجماعًا، فالخارج من / الدلائل كذلك؛ لعدم الفرق بالضرورة. [٧٢ظ]

له: قوله صلى الله عليه وسلم: «أنا أحكم بالظاهر»[٢] ملغ للزيادة،[٣] ولتقدم خبر الواحد على القياسات الكثيرة، ولعدم اعتبار الكثرة في الشهادات، فكذا في الأمارات.

الجواب عن الأول: أنه خص عنه القوة الذاتية للمشترك بينها[٤] وبين القوة بالكثرة، وعن الثاني: أن أصل تلك القياسات إن اتحد اتحد الجامع فاتحدت الأقيسة، وإلا لم يقدَّم الخبر عليها،[٥] وعن الثالث: الفرق، وهو مناقضتُه لوضع الشهادات، وهو فصل الخصومات.

[٥.١٤.] الخامسة: [في العمل بالدليلين المتعارضين]

العمل بكل واحد من الدليلين المتعارضين من وجه أولى من الترك بأحدهما مطلقًا، والعمل بالآخر؛ لما فيه من الجمع بينهما.

[٦.١٤.] السادسة: [في ترجيح النّصّين المتعارضين]

النصّان المتعارضان إمّا أن يكونا عامّين أو خاصّين، أو أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا؛ إمّا مطلقًا أو من وجه. وعلى التقادير كلها إمّا أن يكونا معلومين أو مظنونين، أو أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا. وعلى التقادير كلها إمّا أن يكونا معلومي التاريخ، أو لا.

الأول: أن يكونا عامين ومعلومين ومعلومي التاريخ، فالمتأخر ناسخ إن قَبِلَ الحكمُ النسخَ، وإلا تساقطا، وكذلك إن جُهل التاريخ أو عُلم تقارنهما[٦] تساقطا.[٧]

---

[١] م: معتبر.

[٢] توجد الأحاديث في الحكم بالظاهر في صحيح البخاري وصحيح مسلم وغيرهما، لكن بهذا اللفظ لم أقف عليه في المراجع الأصلية.

[٣] ج: لمعنى الزيادة.

[٤] ج: المشترك بينهما.

[٥] ج: عليهما.

[٦] ج م: تقاربهما.

[٧] ج م – تساقطا.

الثاني: أن يكونا مظنونين وعُلِم التاريخ كان المتأخر ناسخًا، فإن جُهل التاريخ أو عُلم التقارن[١] فالترجيح، وإلا فالتخيير.

الثالث: أن يكون أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا، فإن عُلم تأخر المعلوم كان ناسخًا، وإن جُهل التاريخ أو عُلم التقارن[٢] عمل بالمعلوم.

الرابع: أن يكونا خاصّين، والحكم[٣] ما مر في العامّين.

الخامس: أن يكون أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا، فإن كانا معلومين أو مظنونين وتأخر الخاص كان مخصصًا، وإن تقدم الخاص كان العام ناسخًا للخاص عند الحنفية. وعندنا يبنى[٤] العام على الخاص، وإن تقارنا بُنِيَ العامُ على الخاص إجماعًا. وإن جُهل التاريخ فالتوقف عند الحنفية، وعندنا البناء. وإن كان أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا فالعمل بالمظنون، إلا إذا كان المعلوم هو العام، وهو كتخصيص الكتاب بخبر الواحد.

السادس: العامُّ من وجهٍ الخاصُّ من وجهٍ، فإن علم التاريخ وهما معلومان أو مظنونان، أو[٥] كان المتقدم مظنونًا والمتأخر معلومًا؛ فالمتأخرُ ناسخٌ عند الحنفية، وإن تقدم المعلوم وتأخر المظنون فالترجيح عندهم. ولا نسخ في هذه الأقسام عندنا بل الترجيح. وإن جهل التاريخ وهما معلومان فلا ترجيح بقوة الإسناد، ويمكن الترجيح بما يقتضيه من كونه إثباتًا أو حكمًا شرعيًّا، فإن[٦] تعذر فالتخيير[٧] فإن كانا مظنونين / أمكن الترجيح بقوة الإسناد وبما يتضمنه، فإن تعذر فالتخيير. [٧٣و]

ولنتكلم في ترجيح الأخبار، فنقول: ترجيح الخبر بكثرة الرواة وبعلو الإسناد وتعارضه الندرة وبفقه أحدهما، وقيل: ذلك فيما يروى بالمعنى، والحق

---

[١] ج: التقارب.

[٢] ج – فالترجيح، وإلا فالتخيير. الثالث: أن يكون أحدهما معلومًا والآخر مظنونًا، فإن علم تأخر المعلوم كان ناسخًا، وإن جهل التاريخ أو علم التقارن.

[٣] ج م: فالحكم.

[٤] م: ينبنى.

[٥] ج: لو.

[٦] ج: فإنه.

[٧] م: التخيير.

أنه مطلقًا، وبالأفقه، وبالعلم بالعربية، وبزيادة العلم بالعربية، وبكونه صاحب الواقعة، وبكونه جليس العلماء أو[١] المحدثين، وفي المرئي[٢] وقت الظهر بالنسبة إلى وقت السحر، وبالعدالة الظاهرة بالنسبة إلى المستور،[٣] وبالعدالة المختبرة[٤] بالنسبة إلى التزكية، وبمعلومية العدالة بالكثيرين باعتبار المعلومية بالقليلين،[٥] وبمعلوم[٦] العدالة بالمزكي الأبحث بالنسبة إلى الباحث، وبمعلوم العدالة بالمزكى الأعلم والأورع، وبمعلوم العدالة بأسبابها باعتبار معلوم العدالة لا بأسبابها، وبترجح رواية المزكى بالعمل بروايته[٧] على رواية المزكى بقبول روايته، وباعتقاد أهل السنة، وبالضبط، وبكونه أضبط، والأضبط الناسي مع غير الأضبط الحافظ يتعادلان، وبكونه أحفظ لألفاظه صلى الله عليه وسلم، وبكونه جازمًا بالرواية بالنسبة إلى الظان، وبكونه سليمَ العقل بالنسبة إلى خلافه في بعض الأوقات، وبكونه يروي عن الحفظ دون غيره، وبكونه أشهر، وبكونه ذا الاسم الواحد، وبكونه معلوم النسب، وبعدم التباس أسماء رواته دون الآخر، وبالسماع وهو بالغ، وبالتحمل في الكبر،[٨] وبالاتفاق على رفعه بالنسبة إلى المختلف في رفعه، وبحكاية سبب نزوله على غير المحكى، وبرواية لفظه على المروي بالمعنى، وبتأكده بحديث آخر، وبعدم إنكار راوي الأصل، وبإسناده بالنسبة إلى المرسل إن قُبل، خلافًا لعيسى بن أبان فإنه قال: برجحانه إذا قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم"، وأمّا إذا قال: "عن رسول الله صلى الله عليه وسلم" فلا، وهما متساويان عند القاضي عبد الجبار، وقيل بترجيح رواية الحر على العبد، وذكورته كالشهادة، وفيه احتمال.

مَكّيّات الآيات وأحاديثها مرجوحة بالنسبة إلى مدنياتها، والمشعر بعلو شأنه راجح على ما ليس كذلك، والذي راويه متأخر الإسلام راجح على ما[٩] رواته[١٠] متقدمة،

---

[١] م: والمحدثين.
[٢] م + إذا كان كان مرئيًا. ج: المروي إذا وقت الظهر.
[٣] ج: مستورة؛ م: المشهورة.
[٤] ج: الخبرة.
[٥] ج: علل.
[٦] ج: بمعلومية.
[٧] ج م - بروايته.
[٨] ج - في الكبير.
[٩] ج - ما.
[١٠] م: راويه.

والمسموع بعد إسلام الراوي راجح على ما لم يعلم ذلك منه، ومضيق التاريخ راجح على ما ليس كذلك، والمروي مطلقًا راجح على المروي في وقت متقدم، والتخفيف متقدم[١] على التغليظ، وقيل خلافه،[٢] والعام المطلق يتقدم على العام الوارد في سبب، والفصيح يترجح على الركيك، وقيل بتقدم الأفصح، وفيه نظر، / والخاص يترجح على العام، والحقيقة على المجاز، والحقيقة الإجماعية [٧٣ظ] على الخلافية، والمستغني عن الإضمار على المفتقر إليه، والدال بالوضع الشرعي أو العرفي على الوضع اللغوي، والمجاز الأشبه بالحقيقة على خلافه، والواحد على المجازين، والعام الباقي على عمومه على المخصص،[٣] والدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد، والدال على الحكم المقرون بمناسب على غير المقرون، والمؤكد على غير المؤكد، والمذكور مع المقتضي لضده على ما ليس كذلك، والمقرون بالتهديد[٤] على ما ليس كذلك، والمقتضي للحكم[٥] من غير وسط على مقتضيه بوسط.

وأمّا الترجيح بنفس الحكم فنقول: المبقي لحكم[٦] الأصل متأخر الورود عن الناقل له، خلافًا للأكثر.

لنا: أنه لو كان كذلك لأفاد حكمًا جديدًا من غير عكس فهو أولى.

لهم: أنه لو تأخر المقرر لوقع نسخان.

وجوابه: المنع؛ فإن رفع حكم البراءة الأصلية ليس بنسخ. وأمّا إذا ورد خبران في الإثبات والنفي[٧] فهما متساويان عند القاضي[٨] عبد الجبار. مثاله فعلٌ حرَّمَه العقلُ وأباحه أحدُهما وأوجبه الآخرُ، أو فعلٌ أوجبه العقلُ وأباحه أحدُهما وحرّمه الآخر،[٩] أو فعل أباحه العقل وأوجبه أحدهما وحرمه الآخر.

---

[١] ج م: يتقدم.
[٢] ج: خلاف.
[٣] م: على التخصيص.
[٤] ج: بالتهديد.
[٥] ج: الحكم.
[٦] ج: بحكم.
[٧] ج: في الإثبات في النفي؛ م: في النفي والإثبات.
[٨] م + عند القاضي.
[٩] ج - أو فعل أوجبه العقل وأباحه أحدهما وحرّمه الآخر.

قال الإمام: لا يستقيم ذلك على أصله بل على أصلنا العازل[١] للعقل.

أمّا في المثال الأول فلأن الخبر المبيح مقرر لحكم[٢] العقل من وجه وهو جواز الترك والموجب ناقل. وأمّا الثاني[٣] فلأن المبيح مقرر لحكم[٤] الأصل من وجه وهو جواز الفعل والمحرم ناقل. وأمّا في المثال الثالث[٥] فلأن كل واحد من الخبرين مقرر لحكم[٦] العقل من وجه ناقل من وجه، لمشاركة[٧] الإباحة للوجوب والحرمة في الوجهين.[٨]

ثم نقول: من رجّح المقرر أخّر المبيح في المثالين الأولين وتوقف في الثالث، ومن رجّح الناقل رجّح الموجب في المثال الأول والمحرم في الثاني وتوقف في الثالث.

واعلم أن المبيحَ مرجوحٌ بالنسبة إلى المحرم عند الكرخي وجمع من الفقهاء، وعند أبي هاشم وابن أبان يستويان.

لهم: قوله صلى الله عليه وسلم: «ما اجتمعَ الحلال والحرام إلا غلب الحرَام الحلال»،[٩] وبأنه لو طلق إحدى نسائه لا بعينها يحرم الكل.

وأمّا ترجيح الأقيسة بعضها على البعض فإمّا أن تعتبر العلة، فنقول: المظنّة راجحة على الحكمة لانضباطها، والحكمة راجحة على الوصف العدمي[١٠] والإضافي والحكم الشرعي؛ لأنها وإن لم تكن حكمية ولكنها داعية. وأمّا العدم والحكم الشرعي ففيه احتمالان، وتعليل الوجودي / بالوجودي أولى من [٧٤و] العدمي بالعدمي والعدمي بالوجودي. والحكم الشرعي راجح على الوصف المقدر، والمناسبة راجحة على الدوران، خلافًا لقوم.

لنا: أنها داعية إلى الحكم.

---

١ ج: المشارك.
٢ ج: بحكم.
٣ ج م: وأمّا في الثاني.
٤ ج: بحكم.
٥ ج م: وأمّا في الثالث.
٦ ج: بحكم.
٧ م: من وجه آخر لمشاركة.
٨ م: في الوجهين الأولين.
٩ **معرفة السنن والآثار** للبيهقي، ١٠/١١٥.
١٠ ج: على وصف العمل.

وللخصم: أنه أشبه بالعلل العقلية.

جوابه: المنع، وهي راجحة على السبر المظنون مقدماته، وهي راجحة على الشبه والطرد، والدوران راجح على المؤثر، والمؤثر راجح على السبر المظنون المقدمات، والسبر راجح على الشبه، والشبه راجح على الطرد.

والمناسبة إمّا مصلحة دينية أو دنيوية، والدينية راجحة على الدنيوية، والدنيوية إمّا في محل الضرورة أو الحاجة أو التتمة. والضروريات خمس، وهي متفاوتة المراتب.[١]

ثم هذه المناسبات قد بيّنا أنه[٢] إمّا يظهر تأثير نوعِها في نوع الحكم، أو جنسِها[٣] في جنس الحكم، أو جنسِها في نوع الحكم، أو عكسه، وهي متفاوتة المراتب. وقد تكون جلية وقد تكون خفية، وإذا تأملت ذلك أمكنك الترجيح. وههنا أنواع أخرى[٤] من التراجيح ضعيفة. فمن أراد الاستقصاء فليطالع كتاب[٥] **المحصول**.[٦]

[١٥.] الباب الخامس عشر: في الاجتهاد

وفيه مسائل:

[١٥.١.] الأولى: [في حدِّه]

الاجتهاد في اللغة استفراغ[٧] الجهد، وفي الشريعة في درك الأحكام الشرعية.

[١٥.٢.] الثانية: هل للرسول صلى الله عليه وسلم أن يحكم بالاجتهاد؟

جوّزه الشافعي رضي الله عنه وأبو يوسف،[٨] ومنعه الجبائيان، ويجوز في الحروب عند قوم لا غير،[٩] وتوقف آخر في الكل.

---

١ ج م – المراتب.
٢ ج م: أنها.
٣ م: نوعها.
٤ ج: أخر.
٥ م – كتاب.
٦ **المحصول** للرازي، ٥/٤٥٨.
٧ ج م: لاستفراغ.
٨ م + رضي الله عنهما.
٩ م – لا غير.

حجة الشافعي: عموم قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر، ٥٩/٢]. ولأنه يفيد الظن وهو راجح، والعمل بالراجح واجب.

لهما: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ﴾ [النجم، ٥٣/٣]. ولأنه اعترض عليه بعض الصحابة في بعض منازله، ولا اعتراض على الأحكام الشرعية. ولتوقفه في بعض الوقائع[1] على ورود النص.

الجواب[2] عن الأول: المنع. وعن الثاني: لا نسلّم أن القصة دلت على جواز الاعتراض على كل اجتهاداته بل في الحروب فقط. وعن الثالث: أنه توقف ليحصل له اليأس عن النص.[3]

وهل يجوز[4] عليه الخطأ في اجتهاده؟ الحق المنع، خلافًا لقوم قالوا: لا يُقر عليه.

لنا: أنه لو جاز لوجب اتباعه لما مرّ من وجوب اتباعه، واللازم باطل.

له: قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة، ٩/٤٣].

جوابه: أنه عتاب على ترك الأولى.[5]

[٣.١٥.] الثالثة: [في جواز الاجتهاد بعد عهد النبوة]

يجوز الاجتهاد بعد عهد النبوة إجماعًا. وأمّا في عهده؛ فإن كان حاضرًا عند الرسول يجوز تعبده بالاجتهاد عقلًا، خلافًا لقوم.

[٧٤ظ] لنا: أنه لا مانع أن يقول / صلى الله عليه وسلم: "أوحي إليّ أنكم مأمورون بالاجتهاد".

له: أن الاجتهاد عرضة الغلط، فلا يصار إليه مع وجود النص.[6]

جوابه: لا نسلم أنه عرضة الغلط بعد الإذن.

---

١ م + دون بعض.
٢ م: والجواب.
٣ م + أو لم تجب عليه.
٤ ج: فهذا يجوز.
٥ ج: جواب.
٦ في المحصول: واحتج عليه بأن الاجتهاد في معرض الخطأ والنص آمن منه، وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الآمن قبيح عقلًا.

وفي وقوعه خلاف، منع منه الجبائيان، وجوّزه آخرون، وتوقف فيه الإمام.

لهما: أنه لو وقع لاشتهر، ولأنهم راجعوا[1] في الأحكام، ولو كان لهم الاجتهاد لما راجعوا.

الجواب[2] عن الأول: لعله لم يشتهر لقلته. وعن الثاني: أنه[3] لعلهم راجعوه فيما لم يظهر لهم بالاجتهاد.

للمثبت: تحكيمه عمرو بن العاص وعقبة، وقال: «إن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة»، وبأنه كان صلى الله عليه وسلم يشاورهم وهو عمل باجتهادهم.

أجيب عن الأول: أنه خبر واحد فلا يُتمسك به. وعن الثاني: لعله في الحروب. وأمّا في الغائب فلا شك في جواز التعبد به، وفي وقوعه خلاف، والمعتمد قصة معاذ.

[٤.١٥.] الرابعة: في العلوم التي يفتقر إليها المجتهد

وهي ثمانية:

أربعة من الأصول: وهي معرفة خمس مئة آية من الكتاب العزيز، وإن لم يحفظها، بل شرطه معرفة مواضعها،[4] وكذا معرفة جملة من السنة على[5] التفسير المذكور، والإجماع، والقياس.

وأربعة هي تتمة: وهي علم العربية، وعلم المنطق، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلم الجرح والتعديل.

والمجتهَد فيه هي الأحكام الشرعية التي هي غير معلومة بالضرورة أنها من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم.

وإذا اجتهد المجتهد فهل هو مصيب أم لا؟

---

١ م: رجعوا.
٢ م: والجواب.
٣ ج م – أنه.
٤ ج م: مواقعها.
٥ م – على.

أمّا في أصول الدين فقد قال الجاحظ والعنبري:[١] إن كل مجتهِد في الأصول مصيب. بمعنى خروجه عن العهدة لا نفس المطابقة، والجمهور على خلافه.

وأمّا في الفروع الاجتهادية فنقول: إمّا أن لا يكون فيها حكم قبل الاجتهاد لا بالقوة ولا بالفعل، وهو قول جمهور المتكلمين، فالكل مصيب عندهم. أو يكون بالقوة وهو القول بالأشبه، وهو قول المصوّبين غير[٢] الخُلّص.[٣] أو بالفعل، فإمّا أن لا يكون على ذلك دلالة ولا أمارة فلا يكلف بوجدانه، وواجده له أجران، وفاقده له أجر واحد. وهذا مذهب قوم من الفقهاء، وقد يعزى إلى الشافعي رضي الله عنه. أو عليه دلالة ظنية فيقع التكليف بوجدانه والفاقد معذور بعد الاجتهاد. وهذا[٤] مذهب قوم من الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما، فيكون المصيب واحدًا. أو عليه دلالة قطعية فيتعين الطلب، والمصيب واحد وهو / مذهب الأصم.[٥] وانفرد بشر بالتأثيم عند الخطأ [٧٥و] دون الأصم. والأصم ينقض قضاء القاضي به خطأ دون بشر.

والمختار أن في الحادثة حكمًا معيّنًا، وأن عليه دلالة ظنية، والمصيب واحد، ولا يأثم المخطئ، ولا ينقض قضاء القاضي بخلافه خطأ.

لنا: أن أمارة أحد المجتهدين ليست راجحة،[٦] فالحكم بها خطأ. بيان الأول: أن شيئًا منها إن لم يكن راجحًا فظاهر، وإن كان يلزم كون الأخرى مرجوحة قطعًا. بيان الثاني: أن الثابت موجب الراجحة، فالآخر مخطئ.

فإن قيل: لم قلت: إنه إن لم تكن راجحة يلزم رجحان إحداهما؟ بل جاز التساوي حينئذ.[٧] سلّمنا ذلك ولكن لم قلتم: إن الحاكم بالمرجوحة[٨] مخطئ؟

[١] عبيد الله بن الحسن العنبري (ت. ١٦٨هـ/٧٨٥م). كان محدثًا ثقة وفقيهًا، قد تولى القضاء في البصرة. لكن تكلم في معتقده ببدعة. **ميزان الاعتدال**، للذهبي، ٥/٣.

[٢] ج م: الغير.

[٣] ج: الخلاف.

[٤] م: وهو.

[٥] أبو بكر الأصم من شيوخ المعتزلة. كما قال الذهبي هو كان دينًا وقورًا صبورًا على الفقر منقبضًا عن الدولة إلا أنه كان فيه ميل عن الإمام علي. له تصانيف مهمة؛ مثل **الحجة والرسل**، **والرد على الملحدة**، **والرد على المجوس**، **وافتراق الأمة**. **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٤٠٢/٩.

[٦] ج م: براجحة.

[٧] م – حينئذ.

[٨] ج م: مرجوح.

وإنما يكون كذلك أن لو لم تكن راجحة في نظره.

والجواب عن الأول: أنه إن تساوت[١] يلزم إمّا التخيير أو التساقط على ما بيّناه. وعن الثاني:[٢] أنه متى رجحت في نظره كانت راجحة؛ لأن الرجحان إمّا ثبوت الحكم أو مستلزم ثبوت الحكم[٣] فالعادل عنها مخطئ.

للمصوّب: أنه لو كان لله تعالى في الواقعة حكم معيّن لكان عليه دليل ظاهر، وإلا لكان التكليف به محالًا ولأمكن[٤] نيله، فيكون غير نائله حاكمًا[٥] لا بما أنزل[٦] فيكفِّر ويفسِّق بالكتاب، واللوازم باطلة إجماعًا. ولأنه لوكان هناك حكم لكان عليه دليل لِما مرّ، ولكان مستلزمًا؛ لأنه إن استجمع الشرائط كان دليلًا مستلزمًا، وإلا لما كان دليلًا، فيكون قطعيًا، واللازم باطل لما بيّنا من كون الدلائل اللفظية ظنية.

والجواب عن الأول: لا نسلِّم أن المخطئ حاكم بغير ما أنزل الله تعالى؛ وهذا لأنه كان مأمورًا بذلك قبل الاجتهاد، فعندما عرض له الخطأ وغلب على الظن غيره تغيّر التكليف في حقه ووجب عليه العمل[٧] بمقتضى ظنه، فيكون حاكمًا بما أنزل الله تعالى، فلا يكفر ولا يفسق. والثانية منقوضة[٨] فالمنصوصة على حكمها هي مع أن الدليل ليس بقطعي لما بيّنا.

[٥.١٥. المفتي والمستفتي]

ولنتكلم في المفتي والمستفتي. المجتهدُ إذا سئل عن مسألة فأجاب بما أدّى إليه اجتهادُه، فإذا سئل ثانيًا وذكر الدليل الأول أفتى بالأول،[٩] وإلا استأنف الاجتهاد، فإن أدى إلى الأول أفتى به، وإن أدى إلى غيره أفتى به، وأعلم المستفتي أنه رجع عن الأول. يدل عليه فعل ابن مسعود. وإن لم يستأنف الاجتهاد لم يجز له الفتوى. وفيه نظر.

[١] ج: تساويا.

[٢] م – عن الثاني.

[٣] م: ثبوته.

[٤] م: ولأمكن.

[٥] ج: حكمًا.

[٦] م + الله.

[٧] م: العمل عليه.

[٨] ج: منصوصة.

[٩] م: به.

والمفتي[١] إن كان مجتهدًا جاز،[٢] وإن[٣] قلد ميتًا لم يجز، إذ لا قول للميت بدليل انعقاد الإجماع بعد / موته بخلاف قوله، وإن كان حيًّا لم ينعقد، فهذا يدل على أن لا قول للميت، وكتب الفقه صنفت ليستفاد منها طرق الأحكام. [٧٥ظ]

ولقائل أن يقول: انعقد الإجماع في زماننا على العمل بأقوال الموتى، وذلك بشرط كون الناقل عدلًا عارفًا بما ينقله. وإن قلد حيًّا وسمع منه بلا واسطة أو بوسائط يوثق بها فله ذلك، وإلا فلا.

وأمّا المستفتي: فللعامي تقليد المجتهدين في الفروع، خلافًا لمعتزلة بغداد، وقال الجبائي: يجوز في الاجتهاديات[٤] لا غير.

لنا: الإجماع على اكتفاء العوام بالتقليد، وعدم تكليفهم الاجتهاد. ويجوز استفتاء من ظُن به الدين والعلم اتفاقًا، ولا يجوز إذا لم يتصف بهما ظنًّا. ويعلم الأول بآثار الصلاح وإقبال الناس، والثاني بعكسهما. وإن استفتى قومًا من الأئمة، واتفقت كلمتهم فذاك، وإن اختلفت وظهر الرجحان مطلقًا بالعلم والدين وجب الأخذ بقوله، وإن كان من وجه كالتساوي في الدين مع التفاوت في العلم فقد قيل بالتخيير. والحق ترجيح الأعلم، أو التساوي في العلم مع التفاوت في الدين يعتبر الأدين، وعند التساوي مطلقًا يتخير المستفتي.

ثم نقول: المستفتي إن كان عاميًّا فله الاستفتاء، وكذا إن كان عالمًا لم يبلغ درجة الاجتهاد. وإن بلغ اجتهد وعرف الحكم اجتهادًا فلا يجوز له التقليد، وإن لم يجتهد لم يجز له التقليد، خلافًا للظاهريين.[٥]

وقيل: يجوز لغير الصحابي تقليد[٦] الصحابي لا غير، وهو قديم مذهب الشافعي رضي الله عنه.

وقيل بتقليد العالِمِ الأعلمَ، وهو مذهب[٧] محمد بن الحسن.

---

١ ج م: المستفتي.
٢ م – جاز.
٣ م: فإن.
٤ ج: اجتهاد.
٥ ج: للظاهر.
٦ م: يقلد.
٧ ج م: منسوب إلى.

وقيل: يجوز تقليد الغير فيما يخصه لا غير.

وقيل: يجوز تقليده فيما لا يخصه[١] لا غير، إذا ضاق الوقت عن الاجتهاد، وهو قول ابن سريج.

لنا: أنه مأمور بالاعتبار الذي هو الاجتهاد وهو ممكن منه، وقد تركه فيستحق العقاب، فيلزم الوجوب.

لأهل الظاهر: قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل، ٤٣/١٦]، وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء، ٥٩/٤]، وهم العلماء. وإجماع الصحابة وعدم الإنكار.

والجواب: أنها تدل على وجوب السؤال، وهو باطل إجماعًا. وعن الثانية: أنها دلت على وجوب الطاعة في بعض الأشياء، ونحن نقول به، وهو في الأقضية.

[١٦. الأدلة التي اختُلف فيها]

ولنتكلم فيما اختلف فيه المجتهدون من الأدلة.

[١.١٦. استصحاب الحال]

منها: استصحاب الحال وهو حجة عند المزني والصيرفي وهو المختار، خلافًا للحنفية والمتكلمين.

[٧٦و] لنا: أن عدم الحادث أكثر من عدم الباقي / والكثرة أمارة غلبة الظن. بيان الأول: أنه يصدق على ما، لانهاية له بخلاف الثاني. بيان الثاني ظاهر. وله طريقة أخرى مذكورة في "علم الخلاف"، وقد سبق بيانها.[٢] وللإمام طريقة أخرى[٣] وهو أن الباقي مستغنٍ عن المؤثر بخلاف الحادث، والمستغني راجح على المفتقِر، وهي ضعيفة ضرورة أن من جملة الباقي الممكن الباقي وهو مفتقر لإمكانه.

---

١ ج م: يجوز تقليد ما يخصه.
٢ ج: بيانه.
٣ م – مذكورة في علم الخلاف، وقد سبق بيانها. وللإمام طريقة أخرى.

[٢.١٦. الاستحسان]

ومنها: الاستحسان، وله تفاسير:

الأول: أنه قطع المسألة عن نظائرها في الحكم لوجه هو أقوى منه، وهذا يبطل بتخصيص العموم إمَّا[1] بنص آخر أو بقياس راجح.

الثاني: أنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ، لوجه آخر أقوى منه، وهو في حكم الطارئ، ولا يرد عليه تخصيص العموم ولا تخصيص قياس بقياس؛ لأن الثاني ليس في حكم الطارئ.[2]

ولقائل أن يقول: مقتضى هذا كون الاستحسان أقوى، وهو على خلاف نص محمد بن الحسن صاحب هذا الحد، فإنه قال: تركنا الاستحسان بالقياس فيما إذا قرأ آية سجدة في آخر السورة، فإن القياس يأبى السجود والاستحسان يقتضيه، وقد ثبت موجب القياس.

وجوابه: أن القياس هنا اعتضد بالنص فيها وترجح.[3] قال الإمام: هذا يقتضي أن تكون الشريعة بأسرها استحسانًا؛ لأنها ترك الاستصحاب بما هو أقوى منه. قال صاحب **الحاصل**: هذا لا يتوجه عليهم؛ لأنهم ما قالوا بكون[4] الاستصحاب حجة. والحق وروده.[5]

الثالث: قاله الإمام: أنه[6] ترك وجه من وجوه الاجتهاد، مغاير للبراءة الأصلية والعمومات، بما هو أقوى منه ممَّا هو في حكم الطارئ عليه. وقد اشتد نكير أصحابنا على الحنفية فيها، والحق خلافه؛ لأنه إن كان بسبب اللفظ فقد ورد في كتاب الله: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾ [الزمر، ١٨/٣٩]. وقد قال الشافعي رضي الله عنه: استحسن ثبوت الشفعة للجار. وإن كان بسبب المعنى فقد علمت أنه يعود حاصله إلى تخصيص العلة، وليس ذلك بمنكّر، بل قال به[7] كثير من الناس غير الحنفية.

---

١ ج م: أو بنص آخر.
٢ ج – ولا يرد عليه تخصيص العموم ولا تخصيص قياس بقياس؛ لأن الثاني ليس في حكم الطارئ.
٣ م: فترجح.
٤ ج: يكون.
٥ م: عدم وروده.
٦ م – أنه.
٧ ج: أنه.

[٣.١٦. قول الصحابي]

ومنها: قول الصحابي. والحق أنه ليس بحجة، وقيل بكونه حجة مطلقًا، وقيل: هو حجة إن خالف القياس، وقيل: قول الشيخين[1] فقط، وقيل: قول الخلفاء الراشدين.

لنا: قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر، ٢/٥٩] المنافي[2] للتعليل، وإجماع الصحابة على جواز مخالفة كل واحد منهم الآخرَ. ولأنه يتمكن من درك الحكم بالدليل، فلا يجوز له التقليد.

لمن جعله حجة مطلقًا قوله صلى الله عليه وسلم : / «أصحابي كالنجوم [٧٦ظ]
بأيهم اقتديتم اهتديتم».[3]

وللمحتج بقول الشيخين: «اقتدوا بالذين من بعدي».[4]

ولمن جعل قول الأربعة حجة: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»،[5] وعلى الإيجاب.

الجواب عن الأول: منع العموم لاحتمال كونه مع عوام الصحابة؛ لأنه خطاب شفاهٍ. وعن الثاني: أنَّا اقتدينا بهما في تجويزهما[6] خلافَهما. وعن الثالث: أن السنة هي الطريقة وهي الدين.

ولمن جعله حجة إذا خالف القياس لأنه لا يخالف القياس إلا[7] إذا اتبع الخبر.

وجوابه: أنه ربما ظن كونه حجة مع أنه ليس كذلك.

وللشافعي في المسألة أقوال أحدها ما نصرناه، والقديم خلافه، وله تفاريع، فمن أرادها فليراجع **المحصول**.[8]

---

١ م + رضي الله عنهما.
٢ ج: وهو ينافي التعليل.
٣ الشريعة للآجري، ١٦٩٠/٤؛ الإبانة لابن بطة، ٥٦٤/٢.
٤ فضائل الصحابة لأحمد، ١٨٦/١؛ صحيح ابن حبان، ٣٢٨/١٥.
٥ سنن ابن ماجه، السنة ٦؛ سنن أبي داود، السنة ٦.
٦ ج – في تجويزهما.
٧ م – إلا.
٨ المحصول للرازي ١٣٠/٦.

[٤.١٦. التفويض]

ومنها: التفويض وهو أنه هل يجوز أن تفوض الشريعة إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم أو العالم[1] فيقول[2] له: "احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالحق"؟ أحالت المعتزلة ذلك، وجزم بوقوعه موسى بن عمران،[3] وتوقف فيه الشافعي رضي الله عنه، وهو الحق لضعف أدلة الجازمين، وليس في المسألة كثير فائدة، فلهذا تركنا استيعابها.

[٥.١٦. الأخذ بالأقل]

ومنها: الأخذ بالأقل. ذهب إليه الشافعي رضي الله عنه في دية المجوسي، قال قوم: هي مساوية لدية المسلم، وقيل: هي نصفها، وقيل: هي ثلثها.

حجة الشافعي: أن الثلث واجب إجماعًا، فالزائد لا يجب بالاستصحاب، ولايرد عليه زيادة العدد في الغسلات من ولوغ الكلب لورود النص المخالف للاستصحاب الراجح عليه.[4]

ومنها: أنه يجب الأخذ بالأخف لقوله صلى الله عليه وسلم: «يسروا ولا تعسروا»[5] و«لا ضرر ولا ضرار».[6]

وقيل: الأخذ بالأثقل واجب لقوله[7] صلى الله عليه وسلم: «الحق ثقيل مريء والباطل خفيف وبيء»،[8] وهذا ضعيف، لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها.

[٦.١٦. الاستقراء]

ومنها: الاستقراء الذي يفيد الظن. مثاله قول أصحابنا: الوتر ليس بواجب؛

١ ج م – أو العالم.
٢ م: فيقال.
٣ هو من أئمة المعتزلة، ذكره الشهرستاني بين أصحاب النظام، الملل والنحل للشهرستاني، ٢٠، ٥٢.
٤ ج م: عليها
٥ صحيح البخاري، العلم ١١؛ صحيح مسلم، الجهاد والسير ٦.
٦ الموطأ لمالك، الأقضية ٣١؛ سنن ابن ماجه، الأحكام ١٧.
٧ ج: بقوله.
٨ الزهد لابن المبارك، ٩٨/١. م: الحق مر وبي والباطل خفيف مري؛ ج: الحق مري الباطل ضري.

لأنه جائز الأداء على الراحلة، والواجبات لا تؤدى على الراحلة بالاستقراء، وهو يفيد الظن.

[٧.١٦. المصالح المرسلة]

ومنها: المصالح المرسلة. ذهب الغزالي[1] إلى أن المناسبة المرسلة متى اتصفت بصفات ثلاث -أن تكون ضرورية قطعية كلية- اعتبرت. مثاله تترُّس الكفار الصائلين على المسلمين بجمع من أسارى المسلمين، وههنا يجوز قتل المتترَّس به لكونه مصلحة كلية ضرورية قطعية.

ومالك رضي الله عنه اعتبرها / [٧٧و] مطلقًا، وحجته: أنَّا علمنا من دين الأنبياء صلوات الله عليهم هو أنهم بعثوا داعين للمصالح دافعين للمفاسد، ومتى كان كذلك[2] حصلت مقدمتان: أحدهما:[3] أن هذه مصلحة، والثانية:[4] المصالح اعتبرها الشارع يغلب على الظن اعتبارها، ولعموم قوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾ [الحشر، ٥٩/٢]. والشرائط التي راعاها القياسون لم يعتبرها الصحابة رضي الله عنهم،[5] بل كانوا يرتبون الأحكام على المصالح وعلى دفع المفاسد.

[٨.١٦. الطرق الأخرى]

واعلم أن ههنا طرقًا عامة:

منها: قول بعضهم: عدم دليل ثبوت الحكم دليل عدم الحكم؛ وذلك لأن الحكم الشرعي لا بد له من دليل، وإلا لكان التكليف به تكليفًا بالمحال، وهو باطل. ولا دليل ههنا؛ لأن الدليل إمَّا النص أو الإجماع أو القياس لقصة معاذ، والثلاثة معدومة فلا دليل. أمَّا النص فلعدم الوجدان بعد التفتيش، وأمَّا الإجماع فلوقوع الخلاف، وأمَّا القياس فلتحقق الفرق بين الأصل والفرع. وهي طريقة ضعيفة جدًّا يظهر لك ضعفها بأدنى تأمل.

١ م + رحمه الله تعالى.
٢ ج: ذلك.
٣ ج م – أحدهما.
٤ ج م – الثانية.
٥ م: رضوان الله عليهم؛ ج – رضي الله عنهم.

ومن الطرق العامة: أن الأصلَ في المصالح الإباحةُ وفي المفاسد الحرمةُ. يدل عليها قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [البقرة، ٢/٢٩]، ذكرها باللام المفيدة للاختصاص النافع، ولقوله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾ [الأعراف، ٧/٣٢] في معرض الإنكار، ولقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة، ٥/٥]، وليست هي المحللات لامتناع التكرير، فتعين كونها للأشياء النافعة، ولأن[1] خلق الأعيان النافعة[2] لا لغرض عبثٌ، وهو باطل بالآية، ولكونه حكيمًا، فلا بد أن يكون لفائدة غير عائدة إلى الله تعالى، لتنزُّهه عن ذلك، فيلزم أن تكون لفائدة العبد، وهو الانتفاع. وأمّا أن الأصل في المضار[3] التحريمُ فلقوله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».[4] وتنفع هذه القاعدة إذا لم يكن في المسألة نص ولا إجماع ولا قياس.

ومنها: أن هذا الحكم كان معدومًا؛ لأن متعلقه فعل المكلف، ولم يكن يلزم[5] عدمه جزمًا، فيبقى على العدم قضية للاستصحاب.

ومنها: أن الحكم لو ثبت فإمّا بدلالة وهي معدومة إذ لا قطع في الأحكام، أو بأمارة وهي باطلة عملًا بالنافي للعمل بالظن.

ومنها: أن الفرق ثابت بين الأصل والفرع، ويلزم من هذا عدم الحكم في صورة النزاع، وإلا يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين، وإنه باطل.

ومنها: / التمسك بالنافي للضرر، وتقريره في "علم الخلاف". [٧٧ظ]

ولنقتصر على ذلك[6] حامدين لله تعالى ومصلّين على سيدنا محمد وآله وعِتْرَتِه[7] وصحبه[8] ومسلّمين تسليمًا.[9]

---

١ م: ولأن.

٢ م: أعيان نافعة.

٣ ج: المضر.

٤ الموطأ لمالك، الأقضية ٣١؛ سنن ابن ماجه، الأحكام ١٧.

٥ م: فيلزم.

٦ م: على هذا القدر.

٧ ج – وعترته.

٨ م: وصحبه وعترته؛ ج + وسلامه.

٩ ج م – ومسلمين تسليمًا؛ ج م + وحسبنا الله ونعم الوكيل.

[علم أصول الدين]

الفن الرابع:[1] علم أصول الدين

وهو مرتَّب على أركان:

الركن الأول في الدلالة على الذات المقدسة، الركن الثاني في الصفات، الركن الثالث في الأفعال، الركن الرابع في النبوات، الركن الخامس في المعاد، وبه نختم الكتاب.

[١.] الركن الأول: في الدلالة على الذات المقدسة[2]

وفيه مقدمة ومسألتان.[3]

[المقدمة: في تفسير العالَم]

الكلام في المقدمة في تفسير العالَم والمحدَث والسبق والممكن وما يتعلق به.

فنقول: العالَم عبارة عن كل موجود سوى ذات الله تعالى[4] وصفاته المقدستين.

وهو إمَّا جوهر أو عَرَض. فنقول:[5] الموجود إمَّا أن لا يقبل[6] العدم لذاته وهو الواجب لذاته تعالى وتقدَّس،[7] أو يقبل العدم[8] وهو الممكن لذاته.

والممكِن إمَّا متحيّز أو حالٌّ في المتحيّز، أو لا متحيّز ولا حالٌّ في المتحيِّز.[9] والمتحيّز إن قَبِلَ القسمةَ فهو الجسم، وإلا فهو الجوهر الفرد.

---

١ ج م: الفن الخامس.
٢ ج م: الركن الأول في الذات.
٣ ج م: مسائل.
٤ م – تعالى.
٥ ج م: وقيل.
٦ ج: لا يفيد.
٧ م – وتقدس.
٨ ج م – العدم.
٩ ج م: والممكن إمَّا أن يكون متحيّزًا أو حالًا في المتحيّز أو لا يكون متحيّزًا ولا حالًا في المتحيّز.

وقيل: هو القابل لأبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة.

وقيل: هو الطويل العريض العميق.

والحالُّ في المتحيِّز هو العرض، هكذا قاله الإمام.

والذي ليس بمتحيِّز ولاحالّ فيه هو الجوهر الروحاني، وهو إمَّا عقل أو نفس.

والعَرَض إمَّا أن يكون مشروطًا بالحياة أو لا، ومن الثاني الكون، وهو ينقسم إلى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

وأمَّا المحدَث فهو المسبوق بالعدم. وقيل: هو المسبوق بالغير.

[أقسام السبق]

والسبق له تفاسير:

الأول: التقدم بالعليّة، كحركة الإصبع على حركة الخاتم. وليس ذلك بالزمان، وإلا لزم تداخل الجسمين، وهو محال.

الثاني: التقدم بالذات، كتقدم الواحد على الاثنين، وهذا[1] المتقدمُ[2] ليس علةً للمتأخر، بخلاف الأول.

الثالث: التقدم بالشرف.

الرابع: التقدم بالرتبة حسيةً كانت أو عقليةً.

الخامس: التقدم بالزمان، كتقدم الوالد على الولد.

السادس: تقدم الأمس على اليوم، ليس هو واحدًا من التفاسير المذكورة، هكذا قاله الإمام منفردًا به.

[حدُّ الممكِن]

والممكِن هو الذي يقبل الوجود والعدم على السواء، / فنسبة الوجود [٩٧٨]
والعدم إليه نسبة واحدة، وكل ما كان كذلك فهو مفتقر إلى المرجِّح لوجوده

---

١ ج: وهو.

٢ م + عليه.

أو لعدمه بالبديهة، فالممكن مفتقر إلى المرجِّح،[1] فإذا وجد المرجح لوجوده وجب به؛ وذلك لأنه لو لم يجب به يلزم أحد الأمرين وهو امتناعه أو إمكانه، وكل واحد منهما محال. أمَّا الأول فلأن المرجِّح التام موجود فيلزم تحقق الرجحان، ومع تحقق الرجحان يستحيل الامتناع. وأمَّا الثاني فلأنه لو كان ممكنًا يدخل في الوجود مع هذا المرجح مرة ولا يدخل أخرى. واختصاص إحدى[2] الحالتين بالوجود دون الأخرى إمَّا إن كان لمرجح أو لا؛ فإن كان لمرجح يلزم أن لا يكون المرجح التام موجودًا، والمفروض[3] خلافه، وإن لم يكن لمرجح يلزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح، وذلك باطل بالبديهة.

وإذا اتضح ذلك فنقول الكلام في المسائل:

[١.١.] المسألة[4] الأولى: في إثبات الصانع

[١.١.١. البراهين لوجود الصانع]

ويدل على وجوده براهين:

[١.١.١.١. البرهان] الأول[5]

هو أن وجود الممكن ملزوم لوجود الواجب، والملزوم واقع، فاللازم واقع.[6] بيان الملازمة هو أنه لو وجِد الممكن وجِد[7] مرجحه، فيجب به. ومرجحه الموصوف إمَّا أن يكون ممكنًا أو واجبًا، لا سبيل إلى الأول؛ لأنه ممكن، فله مرجح يجب به وجوده، فذلك إمَّا الأول فيلزم تقدم الشيء على نفسه أو غيره، وهو محال، وإلا لافتقر الأول إليه، فإن المفتقر إلى المفتقر إلى الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء، فلا يكون واجبًا به وقد فرض واجبًا به، هذا خلف، فتعين أن يكون واجبًا به، فقد صحت الملازمة، والملزوم واقع قطعًا ضرورة وجود الممكن

---

١ ج م – لوجوده أو لعدمه بالبديهة؛ فالممكن مفتقر إلى المرجح.

٢ ج: أحد.

٣ ج: والفرض.

٤ ج م – المسألة.

٥ ج: الأول؛ م: البرهان الأول.

٦ ج: واللازم واقع فالملزوم (فالملزوم) واقع.

٧ ج م: لوجد.

واللازم[1] كذلك، وإلا يلزم وجود الملزوم بدون اللازم، وهو محال.

وهذا برهان شريف دال على أن كل ذرة من ذرات الممكنات[2] الموجودة دالة على وجوده، وبه ينقطع الدور[3] والتسلسل، وأن كل ممكن إنما يجب وجوده بالله تعالى، وهذه مطالب شريفة.

[١.١.١.٢.] البرهان الثاني

وهو أن وجود[4] مجموع الموجودات ملزوم لوجود الواجب تعالى وتقدس وذلك لأنه ملزوم لوجود مرجحه لإمكانه، ومرجحه إمّا نفس المجموع أو جزؤه أو الخارج عنه، لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم تقدمه على نفسه بالوجود وهو محال، ولا إلى الثالث؛ لأن الخارج عن جميع الموجودات معدوم، والمعدوم لا يكون علةَ الموجود،[5] فتعين الثاني. والمرجح الداخل في المجموع إمّا أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته، والثاني باطل لما مرّ، فتعين الأول وهو مطلوب.

[٧٨ظ] [١.١.١.٣. البرهان] / الثالث[6]

هو أن في الوجود تخصصات[7] لموجودات بأمور خاصة كأزمنة وغيرها، فذلك المخصَّص[8] لا بد له من مخصِّص، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وهو محال. والمخصِّص لا يجوز أن يكون ممكنًا لما مرّ، فتعين أن يكون واجبًا، وذلك[9] هو المطلوب.

[١.١.١.٤.] البرهان الرابع

العالم حادث، خلافًا للفلاسفة، وكل حادث لا بد له من مُحدِثٍ، وذلك هو الله تعالى[10] الواجب لذاته.

١ ج م: فاللازم.
٢ ج: كرة من كرات المركبات.
٣ ج – الدور.
٤ م – وجود.
٥ ج: للموجود.
٦ ج م: البرهان الثالث.
٧ ج: مخصصات.
٨ ج م: وذلك التخصيص.
٩ م – ذلك.
١٠ م: وهو الله تبارك وتعالى.

[أدلة حدوث العالم]

أمّا الأول فالدليل عليه من وجوه:

الأول:[1] أن لازمةَ أزلية العالم منتفيةٌ، فتنتفي أزليته؛ وذلك لأن من لوازم أزليتِه إمّا أزليته بكل أجزائه أو ببعضها بالضرورة، وكل واحد منهما منتفٍ؛ أمّا بجميع أجزائه فبالضرورة، وأمّا ببعض أجزائه وذلك لأنه ممكن فله مرجح واجب لذاته به[2] يجب، وذلك المرجح إمّا أن يكون فاعلًا بالاختيار، وهو محال لكونه قاصدًا إيجاد الموجود، وهو محال،[3] أو موجبًا[4] بالذات وهو محال، وإلا لزم من دوامه دوام جميع آثاره، فلا يحدث في العالم تغير أصلًا، وذلك باطل.

واعلم أن هذا البرهان يدل على حدث العالم وعلى وجود الواجب لذاته بشرط الاستعانة بالأول، وأمّا بدونه فلا يدل على شيء منهما أصلًا، وبه ظهر شرف الأول.

الوجه الثاني: هو أن ما سوى الله تعالى ممكن للبرهان[5] الدال على الوحدة على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. وكل ممكن مفتقر إلى موجِد يوجده. فإيجاده إمّا حالة الوجود أو حالة العدم، وحال الوجود إمّا في الدوام وإمّا في الابتداء. أمّا في الدوام فمحال لكونه إيجاد الموجود،[6] فتعين أن يكون حال العدم أو حال الحدوث، وذلك هو المطلوب.

الوجه الثالث: هو مخصوص بالأجسام. فنقول: لو كانت الأجسامُ أزليةً فإمّا أن تكون[7] متحركةً في الأزل[8] أو ساكنةً، والقسمان باطلان، فالأجسام ليست بأزلية. بيان الأول ظاهر؛ لأنّا نعلم بالضرورة أن الأجسام يشار إليها بأنها[9] ههنا أو هناك. وبعد ذلك نقول: إمّا أن يبقى هناك أو لا؛ فالأول هو الساكن،

١ م: الوجه الأول.
٢ ج – به.
٣ ج – وهو محال.
٤ ج: وموجبًا.
٥ ج: بالبرهان.
٦ م: إيجادًا للموجود.
٧ م: كانت.
٨ ج: في الأول.
٩ ج: إمّا ههنا أو هناك؛ م: أنها.

والثاني هو المتحرك. بيان الثاني هو أن الحركة الأزلية مستحيلة لكونها تستلزم الجمع بين المسبوقية بالغير واللا مسبوقية به، وذلك محال، فيلزم من ذلك أن لا تكون متحركة في الأزل. ولأنها لو كانت متحركة / في الأزل[1] لصدق عليها [٧٩و] أنها لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وإلا يلزم كون الحادث أزليًا، وهو محال.

وأمّا أنها ليست بساكنة في الأزل لأن المؤثر في السكون الأزلي يكون أزليًا واجبًا لذاته موجبًا لذاته حينئذ، والأزلي لا يزول بناء على كونه وجوديًا، فيلزم عدم زوال السكون، وهو باطل؛ لأن الأجسام إن كانت مركبة صح عليها الاجتماع والافتراق، وإن كانت بسيطة صح على كل جانب من جوانبها ما صح على الآخر، ويلزم من ذلك صحة حركتها، ويلزم من ذلك جواز زوال السكون، وهو المطلوب. وفيه نظر.

الوجه الرابع: هو أن الأجسام متناهية، وهو ملزوم للحدوث. بيان الأول برهان التطبيق، وبرهان الموازاة، وبرهان السلم.

[البراهين لإبطال التسلسل]

أمّا [برهان] **التطبيق**: فهو أن نقول: لو كانت الأجسام غير متناهية أمكن فرض خطين ذاهبين إلى غير النهاية، وأحدهما من جهة التناهي ناقص عن الآخر بمقدار معيّن كشبر أو ذراع، فإذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى، بمعنى مقابلة كل شبر من ذلك بشبر من هذا؛ فإمّا أن يذهب هذا التطبيق إلى غير النهاية أو لا.[2] لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم أن يكون الزائد كالناقص، وهو محال، فتعين الثاني، فيلزم تناهي أحد الخطين، والآخر زاد عليه بشبر، فيلزم تناهي الآخر، فيلزم التناهي على تقدير عدم التناهي، وهو محال. وفيه نظر.

وأمّا **برهان الموازاة**: فهو أن نقول: لو كانت الأجسام غير متناهية لأمكن فرض خط غير متناهٍ، وفرض[3] كرة خرجَ من مركزها خط متناهٍ موازٍ له، فإذا

١ م – في الأزل.
٢ ج – أو لا.
٣ ج م: ونفرض.

تحركت الكرة على نمط[1] إلى جهة الخط الغير المتناهي[2] انتقل الخط الخارج من الكرة من الموازاة إلى المسامتة، فيحدث في الخط الغير المتناهي نقطة هي أول نقطة المسامتة، وذلك في الخط الغير المتناهي محال بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزأ. وفيه نظر.

وأمّا **برهان السلم**: فهو أنّا نفرض خطين على الجسم الغير التناهي، لا يزال البعد الذي بينهما يزيد بحيث يوجد الأول في الثاني وزيادة، والثاني في الثالث وزيادة، بحيث يكون البعد الأول ذراعًا مثلًا والثاني ذراعين والثالث ثلاثة أذرع، وهكذا إلى غير النهاية. فلو ذهبا[3] إلى غير النهاية لوجد ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين، وذلك محال.

وأكمل صورة لهذا البرهان أن نفرض مثلثًا متساوي الأضلاع، فلو ذهب الضلعان إلى غير النهاية والمثلث متساوي الأضلاع[4] / يلزم وجود ما لا يتناهى [٧٩ظ] محصورًا بين حاصرين، وهو محال، فقد ثبت أن الأجسام متناهية.

وأمّا أنه ملزوم للحدوث؛ وذلك لأنه[5] يستحيل عقلًا أن تكون[6] تلك الأجسام أزيد ممّا هي عليه الآن بمقدار معيّن أو أنقص منه، والعلم به ضروري، فتخصيصه بذلك المقدار لا يكون إلا بفعل القادر المختار، وإلا يلزم[7] الترجيح من غير مرجح، وهو محال. وكل ما هو فعل الفاعل المختار فهو حادث، فعلم كون التناهي ملزومًا للحدوث، وهو المطلوب، فثبت أن الأجسام حادثة، وكل حادث لا بد له من محدِث بالضرورة، وذلك المحدث إمّا واجب لذاته أو ممكن، والثاني محال لما مرّ، فتعين الأول، وهو المطلوب.

واعلم أن الإمام[8] ذكر هذه الوجوه[9] ليدل بها على حدث العالم، ويلزم من حدث العالم افتقاره إلى المحدث الواجب لذاته. وفيه نظر من وجوه:

١ ج – على نمط.
٢ م ج – على نمط إلى جهة الخط الغير المتناهي.
٣ م: ذهب.
٤ ج – فلو ذهب الضلعان إلى غير النهاية والمثلث متساوي الأضلاع.
٥ ج – لأنه.
٦ ج م: بأن نفرض تلك الأجسام.
٧ ج: لزم.
٨ يعني فخر الدين الرازي.
٩ م: أن هذه الوجوه ذكرها الإمام.

أمّا أوّلًا: فلأنه[١] إنما أثبت حدوثه بناء على القول بالفاعل المختار، والحدوث يتوقف على الفاعل المختار، ووجوده يتوقف على الحدوث، وفيه دور.

و أمّا ثانيًا:[٢] لا يلزم[٣] منه إلا وجود محدث، وأمّا وجوبه لذاته فلا يلزم إلا بعد إبطال الدور والتسلسل، وفي إبطالهما -من غير تعرضٍ لتناهي الأجسام بهذه الأدلة الضعيفة- كفاية.

وبهذا تبين أن العمدة هو الدليل الأول، وبه ينقطع الدور والتسلسل، فيتوقف غيره عليه، وهو لا يتوقف على الغير، فكان أشرف.

[٥.١.١.١. بعض الشبهات والجواب عليها]

فإن قيل: ما المراد بتقدم عدم العالم عليه؛ إن أريد بتقدمه عليه بالزمان، فذلك يستلزم تقدم الزمان، وإن أريد به التقدم بالذات فذلك مسلَّم، وإن أريد به التقدم بالعلية أو الشرف فهو باطل؟

ثم ما ذكرت من الأدلة الدالة على الحدوث معارض، فإن[٤] جملة ما يتوقف عليه وجود[٥] العالم إمّا أن تكون موجودة في الأزل أو لا، وأيّما[٦] كان يلزم قدم العالم؛ أمّا إذا كانت موجودة فظاهر، وذلك لأنه إذا وجدت الجملة فإمّا أن يجب بها وجود العالم أو لا، فإن لم يجب يلزم إمّا الامتناع أو الإمكان، وكل واحد منهما باطل لما مرّ، فتعين الوجوب. وأمّا إذا لم تكن الجملة موجودة في الأزل يلزم عدم شيء في الأزل يتوقف عليه العالم، وليس وجوده في الأزل. فنقول: جملة ما يتوقف عليه هذا الحادث إمّا أن تكون موجودة في الأزل أو لا، فإن كانت يلزم وجود هذا الحادث في الأزل، وهو محال، أو لا، فيتوقف هذا الحادث على حادث آخر يتقدمه، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وهو محال، فيلزم وجود حوادث لا أول لها، فهذا إمّا أن يكون باطلًا أو لا، فإن كان

---

١ ج: فإنه.
٢ ج + فلأنه.
٣ ج: فإنه لا يلزم.
٤ ج: بأن.
٥ ج: على وجود العالم.
٦ ج: وإنما.

باطلًا يلزم وجود تلك الجملة في الأزل، ويلزم / منها القدم على ما مرّ، وإن [٨٠و]
لم يكن باطلًا يلزم قدم العالم، وذلك بأن يكون قبل كل حادث حادث لا إلى الأول، فيلزم أزلية العالم.

شبهة أخرى لهم: هو أن الزمان قديم، فلا يكون العالم بجميع أجزائه حادثًا.

واعلم أن قدم الزمان يتوقف على وجوده، فلنبين[١] وجوده فنقول: إذا حدث حادث بعد أن لم يكن، فإن عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع البعدية. وإذا حدث بعد حادث آخر فإن للأول قبلية لا تجامع البعدية.[٢] فنقول: القبلية ليست نفس ذلك؛[٣] لأن العدم قبلُ يشارك العدم فعدمي مفهوم العدم، ولايشتركان في مفهوم القبلية والبعدية. فالمفهوم من القبلية أمر زائد على العدم، فيكون وجوديًّا، ولأنه قابل للزيادة والنقصان؛ لأن قبلًا قد يكون أقرب من آخر، ولا شيء من القابل للزيادة والنقصان[٤] بعدمي.

وهو من باب الكم لقبوله الزيادة والنقصان؛ فإمّا أن يكون كمًّا[٥] متصلًا أو منفصلًا، والثاني باطل، وإلا يلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وهو محال، فتعين أن يكون متصلًا. وإمّا[٦] أن يكون مستقرًا أو مقتضيًا، لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم وجود الحوادث الماضية في الزمن الحاضر، وهو محال. فهو إذًا كم متصل غير قار الذات، فهو مقدار؛ فإما أن يكون مقدارًا للهيئة قارة، فيكون الزمان قار الذات، وهو محال، أو لهيئة غير قارة، وهي الحركة، فالزمان[٧] مقدار لحركة الفلك، وهو المطلوب.

ولا بداية له، وإلا لكان عدمه قبل وجوده، فيكون قبل كل الأزمنة زمان، وذلك محال. وإذا ثبت أن الزمان قديم؛ فإن شئت قلت: يلزم من هذا أن لا يكون

---

١ ج - فلنبين.
٢ ج - وإذا حدث بعد حادث آخر فإن للأول قبلية لا تجامع البعدية.
٣ ج: ذلك العدم.
٤ ج - لأن قبلًا قد يكون أقرب من آخر، ولا شيء من القابل للزيادة والنقصان.
٥ ج - كما.
٦ ج: فإما.
٧ ج: والزمان.

العالم بجميع أجزائه حادثًا، وهو المطلوب، وإن شئت قلت: يلزم من قدم الزمان قدم حركة الفلك، فيلزم قدم الأفلاك، فلا يكون العالم بجميع أجزائه حادثًا.

شبهة أخرى لهم: هو أن العالم لو كان محدَثًا فقبل حدوثه يلزم أن يكون ممتنعًا أو ممكنًا أو واجبًا بالضرورة، والامتناع والإيجاب يمنع من إيجاده، فتعين إمكانه، وهو أمر وجودي؛ لأنه نقيض اللاامتناع، وهو عدمي، فالإمكان أمر وجودي وهو قائم بالممكن، وإلا لما اختص تأثير القادر بالممكن لكونه ترجيحًا من غير مرجح، والموصوف بالصفة الوجودية موجود قطعًا، فالذي يقوم به إمكان حدوث الأشياء هو الهيولى، فكل محدَث مسبوق[1] بمادة، ويلزم من ذلك قدم الهيولى، ويلزم منه قدم الأجسام، فلا يكون[2] العالم بجميع أجزائه حادثًا.

والجواب:

أمّا الاستفسار، فنقول: أجزاء الزمان متقدمة بعضها على البعض بالضرورة،

[٨٠ظ] وليس بالزمان، فجاز أن يكون / تقدم عدم العالم بهذا التفسير.

وعن الشبهة الأولى من وجهين:

أحدهما: أنه لـمَ لا يجوز توقف الحادث على الإرادة لكن بشرط إضافة خاصة تعرض لها، وتلك أيضًا تتوقف على إضافة أخرى، وهكذا إلى غير النهاية، ما المانع من ذلك؟

الثاني: النقض بالحادث اليومي.

ولا يقال: حدوث التغير في هذا العالم، مع أن المبدأ عام الفيض، هو بسبب[3] الاتصالات الفلكية، والحركات السماوية.

لأنّا نقول: إمّا أن يتوقف حدوث الحادث المعيّن على حادث آخر أو لا، فإن لم يتوقف يلزم فساد دليلكم، وإن توقف يلزم وجود أسباب ومسببات ذاهبة إلى غير النهاية دفعة واحدة، وذلك محال.

١ ج: مستوفٍ.
٢ م – أمّا أولًا فلأنه إنما أثبت حدوثه... فلا يكون.
٣ ج: لسبب.

وعن الثانية: لا نسلِّم أن القبلية أمر وجودي؛ وهذا لأنكم أنتم[1] سلّمتم أن العدم قبل، فالقبلية صفة للعدم، وصفة العدم لا تكون وجودية.

وعن الثالث:[2] لا نسلِّم أن الإمكان أمر وجودي؛ وذلك لأنه لو كان أمرًا وجوديًا فإمّا أن يكون صفة للحادث[3] المعدوم أو لغيره، لا جائز أن يكون صفة للحادث المعدوم، وإلا يلزم قيام الصفة الوجودية بالأمر العدمي، وذلك محال. ولا جائز أن يكون صفة لغيره؛ لأنكم سلمتم أن الحادث قبل وجوده ممكن، فيكون صفة له، فيلزم قيام صفة الشيء بغيره، وهو محال.

[١.٢.] المسألة الثانية: في وجوده المقدس[4]

قال[5] الأشعري:[6] هو عين ماهيته، خلافًا للمعتزلة، فإن عنده وجود كل شيء عين[7] ماهيته، ويلزم من هذا أن يكون وجود الباري عين ماهيته.[8]

ولمن يحتج عنه أن يقول: الدليل عليه هو أنه لو كان زائدًا على ماهيته لكان قائمًا بالماهية، والقائم بالشيء مفتقر إليه، وكل مفتقر إلى الغير ممكن، فيلزم افتقاره إلى مرجِّح يجب به وجوده، وذلك[9] المرجح إمّا ماهيته أو غيرها. لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم تقدم ماهيته على وجوده بالوجود[10] ضرورةَ تقدم وجود السبب على المسبب بالوجود، فيلزم اتصاف الماهية قبل وجودها بالوجود، وأن تكون موجودة مرتين، وذلك محال، فواجب الوجود وجوده عين ماهيته.[11] ولاسبيل إلى الثاني، وإلا يلزم افتقار واجب الوجود إلى الغير، وهو[12] محال.[13]

١ ج م – أنتم.
٢ م: الثالثة.
٣ ج: الحادث.
٤ ج – المقدس.
٥ ج: ذهب الأشعري إلى أن وجوده عين ماهيته.
٦ م + رحمه الله.
٧ ج: غير.
٨ ج + عنده؛ م: عند الأشعري.
٩ ج م: فذلك.
١٠ م – بالوجود.
١١ ج م: عين ذاته. قوله: "فواجب الوجود وجوده عين ماهيته" في ج بعد قوله: "إلى الغير"، وفي م بعد قوله: "وهو محال".
١٢ م: وذلك.
١٣ ج – وهو محال.

وأمّا الممكنات فوجودها[١] عين ماهياتها عنده كما سبق. ولو كان وجودها زائدًا عليها فلا استحالة فيه لإمكانها وافتقارها إلى واجب الوجود، بخلاف واجب الوجود.

حجة المخالف[٢] على أن وجود الممكنات زائد عليها: أنّا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا: "السواد سواد" وبين قولنا:[٣] "السواد موجود"، ولو كان وجود السواد عين ماهيته لَما بقي بينهما فرق.

[٢.] الركن الثاني: في الصفات المقدسة

وفيه مسائل:[٤]

[٢.١.] المسألة[٥] الأولى: في وحدة واجب الوجود

والمراد بها أن نوعه في شخصه، وإلا لكان من نوعه اثنان،[٦] فإن لم يتميز أحدهما عن الآخر بهوية وجودية يلزم وجود الاثنين بلا امتياز، وذلك محال.[٧] وإن تميز فتلك الهوية؛ إن لزمت بالوجود / المجرد لزم الاشتراك فيما [٨١و] به الامتياز، لأن ما به الامتياز لازم لما به الاشتراك وهو محال، أو بغيره فيلزم افتقار واجب الوجود في هويته إلى الغير وهو محال.

[٢.٢.] المسألة الثانية: في كونه[٨] تعالى فاعلًا بالاختيار

خلافًا للفلاسفة.

لنا: أنه لو كان موجبًا بالذات يلزم أحد الأمرين؛ وهو إمّا قدم العالم أو وجود حوادث لا أول لها؛ لأنه إن لم يتوقف تأثيره على شيء أصلًا يلزم الأول، وإن توقف يلزم الثاني، وكل واحد منهما محال، فلا يكون موجبًا بالذات،

---

١ ج م + أيضًا.
٢ ج م: ودليلهم.
٣ م – بين قولنا.
٤ ج – الركن الثاني: في الصفات المقدسة وفيه مسائل.
٥ م – المسألة.
٦ ج: نوعه من اثنان.
٧ م – وذلك محال.
٨ م + تبارك.

فيكون فاعلًا بالاختيار، فيكون قادرًا، وهو المطلوب.

فإن قيل: يلزمكم ذلك في كونه فاعلًا بالاختيار، ضرورةَ وجود ذاته واستجماع ذاته بصفاته التي تتوقف عليها الممكنات.

قلنا: جوابه ما مر؛ وهو أن تخصيص وجود الممكن بوقت دون وقت الإرادة، وهي تتوقف[١] على إضافة خاصة، وهي على غيرها على ما مر.

[٢.٣.] المسألة الثالثة: في كونه تعالى عالمًا بالكليات والجزئيات

خلافًا للفلاسفة في الجزئيات.

لنا: أنه فاعل بالاختيار لما بيّنا، فيلزم أن يكون عالمًا بالجزئيات، وإلا يلزم القصد إلى إيجاد غير المعلوم، وذلك باطل بالبديهة. ولأن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله سبحانه،[٢] وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وهو باطل، فيكون عالمًا بجميع الجزئيات،[٣] وإلا يلزم إيجاد المجهول، وهو محال.

لا يقال: لو علم دخول زيد الدار في الساعة المخصوصة فبعد خروجه منها إمّا أن يبقى ذلك العلم أو لا، فإن بقي يلزم الجهل، وإن لم يبق يلزم التغير، وكل واحد منهما محال.

لأنّا نقول: إنما يلزم التغير في الإضافات، ولا استحالة فيها، فإنه إذا كان زيد في الدار تعرض للعلم إضافة خاصة، وعند الخروج لا تبقى تلك الإضافة، وذات العلم لا تتغير. وبعض الفضلاء منع كونه جهلًا على تقدير البقاء. وفيه نظر.

[٢.٤.] المسألة الرابعة:[٤] في كونه تعالى[٥] مريدًا

اتفقت الأمة على كونه[٦] تعالى مريدًا، واختلفوا في معناه؛ فقيل: معناه أنه غير مغلوب ولا مستكرَه، وهو وصف سلبي، وهذا اختيار النجار. وقال أبو قاسم البلخي: معنى كونه مريدًا لأفعال نفسِه أنه موجدٌ لها، ومعنى كونه مريدًا

---

١ م: قد يتوقف.
٢ م: تعالى.
٣ م: عالمًا بالجزئيات والكليات.
٤ ج: المسألة السادسة.
٥ م: تبارك.
٦ م + تبارك.

لأفعال غيره أنه آمرٌ بها. وقال أبو الحسن البصري:[١] معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه أنه دعاه الداعي إلى إيجادها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنه دعاه الداعي إلى الحث عليها. ولعله مذهب أبي القاسم البلخي.

[٨١ظ] والمختار أن معنى كونه مريدًا صفة / زائدة على العلم والقدرة،[٢] وهو مذهب الجمهور من معتزلة البصرة.

لنا: أن بعض أفعال الله تعالى متقدم على البعض مع إمكان أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم، ولا بد[٣] من مخصص، وإلا يلزم التخصيص من غير مخصص، وهو محال. وصفة القدرة لا تصلح لذلك؛ لأن خاصيتها الإيجاد، ولا صفة العلم؛ لأنها تابعة للمعلوم. ومن المعلوم أن صفة الحياة والسمع والبصر والكلام لا تصلح لذلك، فلا بد من صفة أخرى خاصيتها التخصيص وهي الإرادة، ولأنه فاعل بالاختيار على ما بينا، ويلزم من ذلك الإرادة.

واعلم أن مذهب النجار باطل؛ لأن الجماد والنائم غير مغلوب ولا مقهور ولا يوصف بالإرادة.

و منهم من قال: كونه مريدًا نفس ذاته، وهو باطل أيضًا؛ لأنَّا علمنا بدلالة الممكنات ذاتَه ولم نعلم إرادته، ولو كانت الإرادة استحال ذلك.

ومنهم من قال: إن إرادته محدثة، وهي قائمة بذات الله تعالى، وهذا مذهب الكرَّامية.

وقيل: إنها موجودة لا في محل، وهو مذهب أبي هاشم وأبي علي والقاضي عبد الجبار.[٤]

وهذه المذاهب فاسدة كلها: أمَّا مذهب النجار فقد مر فساده. وأمَّا حدوث[٥] الإرادة فلأنها لو حدثت يلزم إفتقارها إلى إرادة أخرى، فيلزم التسلسل، وهو باطل.

---

[١] م – معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه أنه موجد لها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنه آمر بها. وقال أبو الحسن البصري.
[٢] م: والإرادة.
[٣] م: فلا بد.
[٤] م: وعبد الجبار القاضي.
[٥] ج م + مذهب حدوث.

وأمَّا قيام[١] الإرادة الحادثة بذات الله تعالى فلأنَّا نبين[٢] أن ذاته ليس محلًا للحوادث. وأمَّا قيامها لا في محل فكذلك[٣] باطل قطعًا؛ لأنها لو كانت كذلك لكانت نسبتها إلى ذات الله سبحانه[٤] كنسبتها إلى سائر الذوات، وليس اقتضاؤها لصفة المريدية لذات الله تعالى أولى من غيره، فيلزم إمَّا[٥] أن لا يقتضي لذات الله سبحانه صفة المريدية أو يقتضي لغير ذات الله تعالى صفة المريدية، وذلك محال.

[٢.٥.] المسألة الخامسة: في كونه تعالى حيًّا

مذهب أصحابنا أن الحياة صفة وجودية، لأجلها يصح العلم والقدرة. وقال أبو هاشم وأبو علي: إن معنى كونه حيًّا أنه لا يمتنع أن يعلم ويقدر.

لنا: أن الامتناع صفة عدمية، وعدم الامتناع أمر وجودي، وذلك هو المطلوب. ثم نقول: ليس هذا المعنى هو نفس الذات، وإلا لكان العلم بالذات هو العلم بهذا الوصف، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

[٢.٦.] المسألة السادسة: في كونه تعالى سميعًا بصيرًا

اعلم أن من الناس من قال: السمع والبصر صفتان زائدتان على صفة العلم، وهو مذهب الأشاعرة.

ومنهم من قال: إن معنى كونه سميعًا أنه عالم بالمسموعات، ومعنى كونه بصيرًا[٦] أنه عالم بالمبصرات.

قال الإمام: إنَّا ندرك التفرقة بين العلم والصفة المسماة بالبصر، ونثبت كونه سميعًا بصيرًا بظواهر القرآن الدالة على ذلك.

أمَّا من قال: / إنه عبارة عن العلم بالمسموع والمبصَر فالدليل عليه أنه تعالى عالم بكل الجزئيات لما مرّ، فيلزم أن يكون عالمًا بالمسموعات والمبصَرات، وهو المطلوب. [٨٢و]

---

[١] ج – إلى إرادة أخرى، فيلزم التسلسل، وهو باطل. وأمَّا قيام.
[٢] ج م: سنبين.
[٣] م: فذلك.
[٤] م: وتقدس.
[٥] م – إمَّا.
[٦] ج: مبصر.

[٢.٧.] المسألة السابعة: في كونه تعالى متكلمًا

فنقول: ذهبت الأشاعرة إلى أن كلام الله تعالى عبارة عن معنى قائم بذاته، مغاير للعلم والقدرة والإرادة والاعتقاد، وهو قديم واحد، ومع وحدته أمر ونهي وخبر واستخبار ونداء.

والمعتزلة والكرّامية يخالفون أصحابنا في كل واحدة[١] من المقامات الأربعة.

ومذهب المعتزلة: أن معنى كونه متكلّمًا أنه خلق هذه الحروف والأصوات في جسم من الأجسام، ليدل بها على كونه مريدًا لشيء أو كارهًا له أو حاكمًا به بالنفي والإثبات.

ومذهب الحَشْويّة:[٢] أن كلام الله تعالى هو الحروف، وهو قديم.

أمّا أنه متكلم فبإجماع الأنبياء عليهم السلام على أنه آمر، ناهٍ، مخبر.

وحقيقةُ الأمر[٣] الطلبُ الجازم غير اللفظ الدال، وكذلك الدال على ماهية الخبر غير ماهيته[٤] ضرورةَ اختلاف تلك الألفاظ دون الحقائق، فإذن الأمر والنهي والخبر حقائق، والألفاظ دالة عليها.

ثم نقول: الطلب ليس عبارة عن الإرادة؛ وذلك لأن الكافر مأمور بالإيمان، وهو غير مراد منه؛ لأنه معلوم اللاوقوع منه، فهو محال، وإرادة المحال محال. ولأنه[٥] يصح أن يقال: أريد منك الفعل ولا آمرك به، أو آمرك به ولا أريده منك، وذلك يدل على أن الطلب غير الإرادة، فتبين أن الأمر غير الإرادة.

ثم نقول: الخبر غير العلم والاعتقاد ضرورة أن الخبر هو الحكم الذهني، والحكم الذهني قد يكون مطابقًا وقد لا يكون مطابقًا، ويلزم من ذلك أن لا يكون الحكم الذهني هو العلم.

---

[١] ج م: واحد.

[٢] هي طائفة من أهل الحديث.

[٣] ج – الأمر.

[٤] ج: ماهية.

[٥] ج: فلأنه.

ومن البين أنه ليس من باب القدرة والإرادة وبقيةِ الصفات، فدل على أنه مغاير لجميعها، وهو المراد بقولنا: المعنى القائم بالنفس.

فنقول: لمّا ثبت كونه تعالى متكلمًا، آمرًا، ناهيًا، مخبرًا؛ فإمّا[١] أن يكون ذلك من باب الحقائق والمعاني أو من باب الألفاظ، وأيّما كان فالتقريب آت.

أمّا إذا كان من باب الألفاظ[٢] فلا بد لها من مدلولات، فمدلولات هذه الألفاظ يستحيل أن يكون من باب العلم أو الاعتقاد أو الإرادة لما بيّنا، ومن البيّن أنه ليس من جنس بقية الصفات، فيلزم أن يكون[٣] مدلول هذه الألفاظ في حق الله تعالى معنى آخر مغاير[٤] لبقية الصفات، وذلك هو المطلوب. وأمّا إذا كان من باب المعاني فظاهر لما مرّ، ولأنه تعالى مدرك الجزئيات كلها، فلا بد وأن يكون عالمًا بمدلولات هذه الألفاظ، فيلزم قيام هذه المعاني بذات الله تعالى، وهو المعني بكلام النفس، وذلك / هو المطلوب. وهذه طريقة بعض الفضلاء [٨٢ظ]
من[٥] المتأخرين.

لا يقال: ليس لله تعالى صفة وجودية قائمة به، وإلا لكان فاعلًا لها وقابلًا لها،[٦] وهو محال. ولأن صفة القدرة والإرادة متغايرتان فتكون ذاته مبدًا لأمرين متغايرين، وذلك لا يجوز.

وجواب الأشاعرة: منع المقام الأول والثاني. وأمّا على الإمام فليس إلا منع المقام الثاني.

قالت المعتزلة: لا يتقرر في ذات الله تعالى صفة. والعالمية والقادرية والمريدية من الأحوال، وهي ليست بموجودة ولا بمعدومة.[٧] وهو باطل بالبديهة؛ لأن كل ما يشير إليه العقل؛ فإمّا أن يكون له تحقق في الخارج أو لا.[٨] والأول هو الموجود والثاني هو المعدوم.

---

[١] ج م: إمّا.

[٢] ج – وأيّما كان فالتقريب آت، أمّا إذا كان من باب الألفاظ.

[٣] م: تكون.

[٤] م: مغايرًا.

[٥] ج – من.

[٦] ج: وإلا لكانت فاعلة وقابلة لها.

[٧] ج: موجودة ولا معدومة.

[٨] ج: أو لا يكون.

[٢.٨.] المسألة الثامنة: في تنزيه ذاته المقدسة عن حلول الحوادث فيها[1]

خلافًا للكرَّامية.

لنا: وجهان:

الأول: لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت القابلية من لوازم ذاته، وإلا لكانت[2] من العوارض، فتفتقر إلى قابلية، فيلزم التسلسل، وهو محال، واللازم باطل، وإلا لكان الحادث ممكن الحدوث في الأزل، وذلك محال لاستحالة الجمع بين الأزل والحدوث.

فنقول: ليس شيء من صفاته حادثًا إذ[3] لو كانت حادثة لافتقرت في حدوثها إلى مؤثر، فالمؤثر إمَّا ذاته، وهو محال؛ لأنه إمَّذًا أن يؤثر بواسطة صفة أخرى كالعلم والقدرة، أو لا. والأول محال وإلا يلزم التسلسل،[4] والثاني محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح. وإمَّا إن كان المؤثر لا ذاته فلأنه يلزم افتقاره في صفاته إلى الغير،[5] والثاني[6] يلزم منه التسلسل، وهما محالان،[7] أو لا بواسطة صفة أخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح، وهو محال. فصفات الله تعالى قديمة، وذلك هو المطلوب.

[٢.٨.١. أقسام الصفات]

واعلم أن الصفات على أربعة أقسام:

أحدها: الحقيقية العارية عن الإضافة كالسواد والبياض.

وثانيها: الصفات الحقيقية التي لا تعرى عن الإضافات كالعلم والقدرة والإرادة.

---

[1] م – فيها.

[2] ج: لكان.

[3] ج: وإذ.

[4] م – وإلا يلزم التسلسل. ج: وإلا يلزم من الترجيح من غير مرجح.

[5] م + وهو محال.

[6] ج – والثاني محال لاستلزامه الترجيح من غير مرجح، وإمَّا إن كان المؤثر لا ذاته فلأنه يلزم افتقاره في صفاته إلى الغير.

[7] ج: وإمَّا إن كان المؤثر لا ذاته فلأنه يلزم افتقاره في صفاته إلى الله، وصفات الله تعالى قديمة، وذلك هو المطلوب.

وثالثها: الصفات الإضافات المحضة ككون الشيء قبلًا وكونه يمينًا أو[1] شمالًا.

ورابعها: الصفات السلبية.

والتغير في النسب والإضافات أمر لازم ولا استحالة فيه؛ لكون النسب والإضافات[2] أمورًا عدميةً. وأمَّا التغيّر في الصفات الحقيقية فعلى الله[3] تعالى محال.

[٢.٨.٢. تنبيه: هل تنحصر الصفات في السبعة المذكورة؟

ذهب إليه كثير من المتكلمين.

وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة غير الوجود،[4] والاستواء صفة أخرى. وأثبت أبو إسحاق الإسفرائيني صفة توجب الاستغناء عن المكان. وأثبت القاضي ثلاثة أخرى وهي: إدراك الشم، والذوق، واللمس. وأثبت عبد الله بن سعيد القدم غير البقاء. ومثبتو[5] الأحوال أثبتوا العالمية / [٨٣و] وراء العلم، وكذا القول في سائر الصفات. وأثبت أبو سهل الصعلوكي[6] لله تعالى بحسب كل معلوم[7] علمًا وبحسب كل مقدور قدرة. وأثبت أبو عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الإرادة.

والحق أنه لا دلالة على هذه الصفات نفيًا وإثباتًا.

[٢.٩.] المسألة التاسعة: في أنه سبحانه[8] وتعالى ليس بمتحيّز ولا جسم

أمَّا الأول: وذلك[9] لأنه لو كان متحيّزًا لكان منقسمًا ضرورةَ أن المتحيّز لا بد وأن ما منه يلي السماء غير ما منه يلي الأرض، ولو كان منقسمًا لكانت له أجزاء،

---

[1] م: و.

[2] ج – أمر لازم ولا استحالة فيه، لكون النسب والإضافات.

[3] ج – الله.

[4] ج م – والوجه صفة غير الوجود.

[5] ج – مثبتو.

[6] محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن هارون، الإمام أبو سهل الحنفي (أي من بني حنيفة) العجلي الصّعلوكي النّيسابوري الفقيه الشّافعي الأديب اللّغوي المتكلّم المفسّر النّحوي الشّاعر المفتي الصّوفي (ت. ٣٦٩هـ/٩٧٩م)، حبر زمانه وبقية أقرانه. **تاريخ الإسلام للذهبي**، ٣٠٩/٨.

[7] ج: معلومة.

[8] م – سبحانه.

[9] م: فذلك.

فكان مفتقرًا إلى أجزائه، والمفتقر إلى الغير[1] ممكن، فيلزم كون واجب الوجود ممكن الوجود، وذلك محال.

وأمّا أنه ليس بجسم: فلأن كل جسم هو قابل للقسمة، وما[2] قبل القسمة فله أجزاء، فيلزم صدق قولنا: كل جسم مركّب، وكل مركّب مفتقر إلى أجزائه، فكل جسم مفتقر، ولا شيء من واجب الوجود بمفتقر إلى الغير، فيلزم أن لا يكون جسمًا، وهو المطلوب.

[٢.١٠.] المسألة العاشرة: في أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان

فلنقدّم على ذلك[3] مقدمة، فنقول: لا شك أن لنا أمورًا ليست في جهة ولا مكان، منها الماهيات الكلية، ومنها الأعداد. وإذا ثبتت هذه المقدمة علم أن نفي موجود ليس بجسم ولا في مكانٍ وجهةٍ ليس معلومًا بالبديهة.

ثم نقول: الدليل على أنه تعالى ليس في جهة ولا مكان:[4] أنه لو كان في جهة أو مكان لكان جسمًا، ولا شيء من واجب الوجود بجسم لما بيّنا، فيلزم أن لا يكون في مكان أو جهة. ولأنه لو كان كذلك لكان متحيّزًا؛ فإمّا أن ينقسم أو لا، فإن انقسم يلزم الافتقار إلى الأجزاء وهو محال، وإن لم ينقسم يلزم أن يكون في الصغر كالجوهر الفرد، وذلك محال، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. ولأن العالم كرة، والدليل عليه أنا إذا رصدنا كسوفًا قمريًا؛ فإذا وجدناه في البلاد الشرقية في أول الليل وجدناه في آخر الليل في البلاد الغربية، ويلزم من هذا أن لا يكون فوق، وإلا لكان أسفل بالنسبة إلى آخرين، وذلك محال.

وأمّا الظواهر التي يستدل بها الخصم فالجواب عنها: أن ما ذكرنا قاطع، وما ذكرتم دلالة ظنية، والقاطع[5] راجح على المظنون؛ لأن العقل أصل النقل،

١ ج: غير.
٢ ج م: وكل ما.
٣ ج: عليه.
٤ م: في مكان.
٥ ج: فالقاطع.

فترجيح النقل على العقل قدح في الأصل لتصحيح الفرع، وذلك محال، بخلاف العكس، فتعين المصير إلى تأويل الظواهر.

وليس هو بجوهر ولا عرض. أمّا الأول: فلأن الجوهر هو المفهوم المباين[1] للوجود الذي يستغني في قوامه عن المحل، وذلك لا يصدق على / الله تعالى [٨٣ظ] لما بيّنا، هذا على رأي من يقول: إنه الوجود المحض المقيد بقيد سلبي. وأمّا على رأي غيره فإن لم يؤخذ[2] في حد الجوهر الإمكانُ صار البحث لفظيًا. وأمّا أنه ليس بعَرَض؛ وذلك لأن العَرَض مفتقر إلى الموضوع، وواجب الوجود غير مفتقر، فواجب الوجود ليس بعَرَض.

وهو أزلي و أبدي؛ لأنه واجب الوجود، وكل ما هو واجب الوجود فهو كذلك. وهو باقٍ بذاته لا ببقاء، خلافًا للأشعرية؛ وذلك لكونه واجب الوجود، ويلزم منه أن لا يكون باقيًا بأمر زائد على الذات، فالبقاء إن كان عن[3] الذات فهو المطلوب، وإن كان غيره يستحيل بقاؤه به، وإلا يلزم افتقار واجب الوجود في بقائه إلى الغير، وذلك محال.

[٢.١١.] المسألة الحادية عشرة: في[4] أنه سبحانه لا يحل في شيء ولا يُحدّ بشيء

والنصارى يذكرون ذلك، فنقول: لو حلَّ في شيء فإمّا أن يحل فيه مع وجوب الحلول أو مع جواز الحلول؛ والأول باطل، وإلا يلزم إمّا حدوث الحالِّ وإمّا قدم المحل، وهما محالان. والثاني باطل؛ لأن المعقول من الحلول افتقار الحالِّ إلى المحل، وهو على الله سبحانه[5] وتعالى محال.

وإمّا الاتحاد، فلأنه لو اتحد الاثنان؛ فإمّا أن يبقيا أو لا يبقيا، أو يبقى أحدهما دون الآخر، وأيّما كان فلا اتحاد.

١ ج م: المغاير.
٢ ج: لم يوجد.
٣ ج: غير؛ م: عين.
٤ ج – في.
٥ ج م – سبحانه.

[٢. ١٢.] المسألة الثانية عشرة: كنه الباري سبحانه[١] وتعالى[٢] غير معلوم للبشر

خلافًا لبعض المتكلمين، والدليل عليه: أن المعلوم منه لا يمنع وقوع الشركة فيه؛ ولذلك يحتاج بعد معرفته إلى الدلالة الدالة على الوحدانية، وذاته المخصوصة تمنع وقوع الشركة فيها، فذاته المخصوصة غير معلومة بالكنه. ولأنه[٣] إمّا أن يقول: إن ذاته المخصوصة هي الماهية والوجود أو الوجود المحض، وأيّما كان فالكنه غير معلوم للبشر. أمّا إذا كان الواقع هو الأول فلعدم العلم بالماهية المخصوصة، وأمّا إذا كان الواقع هو الثاني فلأن لفظ الوجود مقول على الوجودات[٤] إمّا بالاشتراك أو بالتشكيك، وأيّما كان فالكنه غير معلوم؛ أمّا إذا كان الواقع هو الاشتراك فظاهر، وأمّا إذا كان[٥] هو التشكيك فلأن كُنه ما يحصل به من المعنى المختص بالمحل الذي قيل عليه وعلى غيره اللفظ بالتشكيك غير معلوم قطعًا بالكُنه.

لا يقال: إنه إن كان عبارة عن الوجود المقيد بقيد سلبي فقد علم ذلك وتحقق، وإن كان عبارة عن الوجود مع الماهية فلأن التصديق مسبوق بالتصور.

لأنّا نمنع مقدمة الدليل على كل واحد من التقديرين.

[٢. ١٣.] المسألة الثالثة عشرة: اعلم أن الاسم إمّا أن يكون دالًّا على الذات أو على جزئها أو على الخارج أو على المركّب منهما

أمّا الأول فجائز أن يكون لله تعالى اسم يدل على الذات المقدسة[٦] إن قلنا: كُنهه معلوم / للبشر. [٨٤و]

وأمّا الثاني فهو مستحيل بالنسبة إلى الله[٧] تعالى، لاستحالة التركيب عليه تعالى.[٨]

---

[١] ج – سبحانه.
[٢] م: تعالى وتقدس.
[٣] م: لأنه.
[٤] م: الموجودات.
[٥] م + الواقع.
[٦] م – المقدسة.
[٧] م: تعالى وتقدس.
[٨] م: عليه عز وجل.

وأمّا الثالث فجائز على الله تعالى[١] سواء[٢] كان الخارج صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو مركّبة منها.

ولمّا كانت السلوب والإضافات كثيرة جاز وجود أسماء كثيرة لا نهاية لها.

وأمّا اختلاف الناس في أن الاسم هل هو المسمّى أو غيره فلا حاصل له، فإنه غيره على التحقيق عند المحصِّل.

[أقسام الأسماء]

واعلم أن أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الدال على الذات.

الثاني: الدال على الصفات.

الثالث: الدال على الفعل.

فجميع أسماء الله تعالى -التسع والتسعين- تعود إلى ما ذكرنا من الأصل.

[٢. ١٤.] المسألة الرابعة عشرة: في أنه تعالى مرئي

خلافًا للمعتزلة والمجسمة والفلاسفة. أمّا الخلاف مع المعتزلة والفلاسفة فظاهر. وأمّا المجسمة فلأنهم يقولون بجواز رؤية الله تعالى في جهة، والأشعري[٣] لا يقول بذلك.

والمراد بجواز الرؤية أنه يجوز أن يحصل لنا عند انفتاح البصر علمٌ متعلق بهوية الله[٤] المخصوصة.

لنا: أن الرؤية معلقة على استقرار الجبل، واستقرار الجبل[٥] كان ممكنًا؛ فإمّا أن يبقى ممكنًا عند التجلي أو لا؛ فإن بقي ممكنًا والرؤية معلقة عليه، والمعلق على الممكن ممكن، فيلزم[٦] إمكان الرؤية. وأمّا إذا لم يبق ممكنًا، وقد كان قبل ذلك ممكنًا يلزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وهو محال.

---

[١] م: سبحانه.
[٢] م: وسواء.
[٣] ج: الأشعري.
[٤] ج م + تعالى.
[٥] م: واستقراره.
[٦] ج: ويلزم.

ولا يعارَض بقوله تعالى:[١] ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣]، لأنَّا نجيب عنه بأن الإدراك عبارة عن الإحاطة، ونحن نقول بعدم الإحاطة. وأجاب بعض الفضلاء عنه بقوله: البصر لا يدركه، وإنما يدركه صاحب البصر. وأمَّا عمدة الأشعري فضيعفة؛ وذلك لأنه بناء على أن علة الرؤية الوجود، والباري تعالى موجود، فيرى. ودليله لا يتقرر أصلًا على ما تكلف بيانَه[٢] الإمام.

واعلم أنه إذا تلخصت المسألة لا يبقى بين المعتزلة والأشاعرة نزاع، وإنما النزاع بين المعتزلة والمجسمة.

[٣.] الركن الثالث: في الأفعال

فيه مسائل:

[٣. ١. المسألة] الأولى: في الأفعال الصادرة من العباد

فيها قولان:

أحدهما: أن العبدَ موجدُها استقلالًا، وفاعلُها على التحقيق، وهو مختار في فعله وتركه، وهو مذهب المعتزلة. ثم اختلفوا: فمنهم من قال: العلم به ضروري، وهو مذهب أبي الحسين البصري، ومنهم من قال: العلم به نظري. والإمام يلزم أبا الحسين الغلو في الجبر والاعتزال، وذلك غير لازم.

القول الثاني: أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله. وفيه أقوال:

[٨٤ظ] أحدها: أن القدرة الحادثة لا تؤثر / في الفعل أصلًا، بل الداعي والقدرة والمقدور الجميعُ واقعٌ بفعل الله تعالى، هذا مذهب أبي الحسن الأشعري.

وثانيها: أن الفعل إنما يقع بقدرتين: إحداهما قدرة الله تعالى، والأخرى قدرة العبد، وهذا القول هو المنسوب إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني.

وثالثها: أن ذات الفعل صادرة من الله تعالى، ووصف كونه طاعة أو[٣] معصية من العبد، وهو المنسوب إلى القاضي أبي بكر من الأشاعرة.

---

[١] م: عز وجل.
[٢] م: ببيانه.
[٣] ج: و.

ورابعها: أن الله تعالى يوجِد القدرة والداعية، وهما يوجبان الفعل، وهذا مذهب الحكماء، واختيار أبي الحسين البصري وإمام الحرمين والغزالي.[١]

والدليل على فساد مذهب المعتزلة وجهان:

الأول: أن العبد إمَّا أن يتمكَّن من الفعل أو لا؛ فإن لم يتمكن من الفعل يلزم بطلان الاختيار، وإن تمكن منه؛ فإمَّا أن يتمكن من الترك أو لا، فإن لم يتمكن من الترك بطل الاختيار، وإن تمكن منه فرجحان الفاعلية على التاركية إمَّا أن يكون لمرجح أو لا، فإن لم يكن لمرجح يلزم الترجيح من غير مرجح، وهو محال، وإن كان لمرجح فذلك المرجح إن كان من العبد يلزم[٢] التسلسل والدور،[٣] وهو محال، فتعين أن يكون بمرجح[٤] من غير العبد، وحينئذ نقول: إن وجد ذلك المرجح وجب الفعل، وإلا توقف على مرجح آخر ولَما كان ما فرضناه مرجحًا تامًّا، هذا خلف، وإن لم يوجد يمتنع الفعل لاستحالة وجود الممكن بدون المرجح ضرورة كون الفعل ممكنًا، فالفعل إمَّا واجب الصدور لمرجح[٥] صادر من الغير أو ممتنع الصدور من العبد، وأيّما كان فلا اختيار للعبد في الفعل أو الترك،[٦] وهو[٧] المطلوب.

الثاني: أن[٨] العبد لو كان موجدًا أفعالَ نفسه لكان عالمًا بتفاصيلها، واللازم باطل، فالملزوم كذلك. بيان الأول: أن إيجاد الشيء بدون العلم به محال، وإلا لبطل دليل علمه تعالى وتقدس؛ ولأن إيجاد الجزئي يتوقف على قصد جزئي قطعًا، والقصد الجزئي بدون العلم بالمقصود[٩] محال، فقد صحت الملازمة.

بيان الثاني: أن النائم لا شعور له بتفاصيل أفعاله جزمًا.

الوجه الثالث:[١٠] لو أراد الله تعالى تسكين جسم أراد العبد تحريكه، فللّٰه تعالى قدرة على ذلك الشيء، فلو كان للعبد قدرة على تحريكه؛ فإمَّا أن يحصل

---

[١] ج م – وإمام الحرمين والغزالي.
[٢] م: لزم.
[٣] ج م – والدور.
[٤] ج – بمرجح.
[٥] م: بمرجح.
[٦] م: و الترك.
[٧] م: وذلك هو
[٨] م – أن.
[٩] ج: فالمقصود.
[١٠] توجيه آخر لفساد مذهب المعتزلة، زيادة للوجهين الأولين.

كل واحد من المقدورين، وهو محال، أو لا يحصل كل واحد منهما، وهو محال؛ لأن المانع من حصول كل واحد منهما وجوب صدور الآخر، فلو لم يحصلا لحصلا، وذلك محال، أو يحصل أحدهما دون الآخر، وهو[1] محال، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وهو محال.

فإن قيل: ما ذكرتم معارض بأنه لو صح ما ذكرت يلزم أن تكون أفعال العباد جارية مجرى حركات الجماد،[2] فلو كان كذلك[3] لقبح أمرها ونهيها ومدحها وذمها، واللازم باطل، وبالآيات الدالة / [٨٥و] على نسبة الأفعال إلى العباد، وبالآيات الدالة على الكسب، وبالآيات الدالة على ذم العباد ومدحهم[4] على الأفعال،[5] وبالآيات الدالة على نفي الظلم عن الله تعالى.

ونقل الإمام عن الصاحب بن عباد، وهو معتزلي، فصلًا في هذا المعنى، فقال: كيف يأمر بالإيمان ولم يرده، وينهى عن الكفر وأراده، ويعاقب على الباطل وقدَّره، وكيف يصرف[6] عن الآيات ثم يقول: ﴿أَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس، ١٠/٣٢]، ويخلق فيهم الإفك ويقول: ﴿أَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر، ٤٠/٦٢]، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَاطِلِ﴾ [آل عمران، ٣/٧١] وصدهم عن السبيل ثم يقول: ﴿لِمَ تَصُدُّونَ﴾ [آل عمران، ٣/٩٩] وحال بينهم وبين الإيمان ثم يقول: ﴿مَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ﴾ [النساء، ٤/٣٩]، وذهب بهم عن الرشد ثم يقول: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير، ٨١/٢٦]، وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم يقول: ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ [المدثر، ٧٤/٤٩]؟

قلنا: الجواب أن ما ذكرتم وارد عليكم؛ وذلك لأن الله سبحانه[7] إن علم وقوع الفعل من زيد وجب صدوره منه، وإلا لانقلب[8] علم الله تعالى جهلًا، وإن علم لا وقوعه وجب عدم صدوره منه[9] لما ذكرنا، ويلزم من ذلك أن يكون

---

[1] م: وذلك.
[2] ج م: الجمادات.
[3] م - كذلك.
[4] م: مدحها.
[5] م - وبالآيات الدالة على ذم العباد ومدحهم على الأفعال.
[6] ج: يصرفه.
[7] م + تعالى.
[8] م: انقلب.
[9] ج - منه.

الفعل إمَّا واجب الصدور من العبد أو ممتنع الصدور منه، فيلزم المعتزلة جميع ما ألزمونا.

ونحن لا نعلل أفعال الله تعالى بالحكمة، فنحن نقول: له أن يفعل بحُكم المالكية ما يشاء، لا يُسأل عمَّا يفعل، ولا يتأتى ذلك للمعتزلة.[1]

وأمَّا الآيات فمعارَضة بالآيات الدالة على إضافة الكل إلى الله تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات، ٣٧/٩٦]، ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر، ٣٩/٦٢]، ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة، ٢/٧]، ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام، ٦/١٢٥]، ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود، ١١/١٠٧].

[الكسب]

واعلم أن الكسب المنسوب إلى الأشعري مستحيل. بيانه: هو أن الله تعالى خالق قدر العبد، وداعيته، وخالق مقدوره، ولا تأثير للقدرة الحادثة في الفعل أصلًا، ومتى كان كذلك لم تكن ذات الفعل ولا صفة من صفاته واقعًا بقدرة العبد. ولا معنى للكسب على رأيه بعد تسليم تلك المقدمات، وهو قائل بجميعها.

والحق ما ذهب إليه إمام الحرمين؛ وذلك لأن فعل العبد ممكن قطعًا، وكل ممكن فهو يترجح بالواجب تعالى وتقدس على ما قررناه، فيلزم وجوب فعل العبد بالله تعالى، وذلك هو المطلوب، فالقدرة والداعية مخلوقتان لله تعالى، ثم هما توجبان الفعل، فينتسب الفعل إلى العبد ضرورة أنه وجب بقدرته وداعيته القائمتين به، وينتسب إلى الله تعالى نظرًا إلى المبدأ.

فالعبد مختار إن نظرت إلى إرادته واختياره فقط، مجبور إيجابًا إن نظرت إلى إمكانه، وكون الممكن إنما يجب بالعلة[2] التامة، وهي ليست منه، وهو مختار مجبور على اختياره إن نظرت إلى سلسلة الأسباب والمسببات، فهو مجبور مختار، هذا هو الحق الصريح.

---

[1] م - ولا يتأتى ذلك للمعتزلة.
[2] ج: العلة.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير، ٢٩/٨١]، وهذا دليل
على توقف فعل العبد على مشيئة / الله تعالى، فإذن فعل العبد يتوقف على [٨٥ظ]
مشيئته، ومشيئته متوقفة على مشيئة الله تعالى، فإن تعلقت المشيئة به دخل في الوجود، وإلا فلا، ويلزم من هذا كون الأفعال إيجابية.

واعلم أن الغزالي يشير في قضية الثواب والعقاب إلى معنى[1] تأثير المعاصي في البعد من الله تعالى[2] الذي هو العذاب الأكبر، بمعنى أنه أكبر من عذاب الله[3] بالنار،[4] وتأثير الطاعات في تطهير[5] القلب وإعداده لأن[6] يقابل به الجناب الأقدس،[7] وذلك بعد الإقرار بالثواب والعقاب الجسمانيين[8] الجزئيين الحِسّيين على ما ورد به الشرع الشريف[9] مفصلًا، فعلى هذا للذنب أثران: أحدهما عاجل، والآخر آجل واقع.

[٣.٢.] المسألة الثانية:[10] جميع الأفعال الداخلة في الوجود بإرادة الله تعالى خلافًا للمعتزلة.

لنا: أن جميع الأفعال مخلوقة لله تعالى، وخلق الشيء بدون إرادته محال، فيلزم كون الأفعال الداخلة في الوجود مرادة لله تعالى، وذلك هو المطلوب. الدليل على الصغرى إمكان الأفعال، فإنّا بيّنا أن كل ممكن يجب بالله تعالى. وأمّا الكبرى فضرورية.

احتجوا بوجوه:

الأول: الكافر مأمور بالإيمان إجماعًا، والأمر دليل الإرادة، فيكون الإيمان مرادًا لله تعالى، فلا يكون الكفر مرادًا له، وإلا تعلقت الإرادة بإيمان شخص معيّن وبكفره، وذلك محال.

---

[1] ج: أن معنى.
[2] ج − تعالى.
[3] ج م: من عذاب النار.
[4] م + أجازنا الله تعالى منها.
[5] ج: تطيب.
[6] م: لأنه.
[7] ج − الأقدس.
[8] ج م − الجسمانيين.
[9] م − الشريف.
[10] ج م: الثانية.

الوجه الثاني:[1] أن كفر الكافر لو كان مرادًا لكان الكافر مطيعًا بكفره؛ وذلك لأن الطاعة عبارة عن موافقة الإرادة، ولو كان الكافر مطيعًا بكفره لما استحق العذاب بكفره، واللازم باطل، فالملزوم[2] كذلك.

الوجه الثالث:[3] هو أن الكفر لو كان بقضائه لوجب الرضاء به ضرورة وجوب الرضاء بقضائه، واللازم باطل، فالملزوم[4] كذلك.

والجواب عن الأول: منع كون الأمر[5] دليل الإرادة بل هو دليل الطلب، والطلب غير الإرادة على ما بينا في "أصول الفقه". وعن الثاني: منع كون الطاعة موافقة الإرادة بل الطاعة موافقة الأمر. وعن الثالث: أن الكفر متعلق بقضائه،[6] وليس هو عين[7] قضائه بل هو مقضيٌّ، فيجب الرضاء بالقضاء الذي هو فعله دون المقضي الذي هو الكفر.

[٣.٣.] المسألة الثالثة:[8] [في كون البسيط مبدأ لاثنين]

قالت الفلاسفة: البسيط لا يصدر منه من غير تعدد الآلات والوسائط فعلان، فلا يكون البسيط مبدأ لشيئين اثنين معًا، خلافًا للمتكلمين.

احتجوا بوجوه:

الأول: أنه لو كان البسيط مبدأ لاثنين فكونه مصدرًا لهذا غير كونه مصدرًا لذاك قطعًا، فإمّا أن يكون المفهومان داخلين في ماهيته أو خارجين عن ماهيته، أو أحدهما داخلًا والآخر خارجًا. لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم تركب[9] البسيط، وهو محال. ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنهما حينئذ يكونان معلولي البسيط، فكونه
مصدرًا لهذا غير كونه / مصدرًا لذاك، فيلزم إمّا التركيب أو كونهما خارجين عن [٨٦و]
الماهية، فيلزم التسلسل، فيلزم ما لا يتناهى محصورًا بين حاصرين وذلك محال.

---

[1] م: الوجه الثاني.
[2] ج: والملزوم.
[3] ج م: الثالث.
[4] ج: والملزوم.
[5] ج − والجواب عن الأول: منع كون الأمر.
[6] ج م: قضائه.
[7] ج: غير.
[8] ج م: الثالثة.
[9] ج: تركيب.

ولا سبيل إلى الثالث، وإلا يلزم تركب الماهية البسيطة، وهو محال.

الوجه الثاني:[1] أنه لو كان مصدرًا لاثنين لصدق عليه أنه مصدر لهذا ولذاك، فيصدق على الأول أنه غير مقتضٍ للثاني، فيلزمه لا اقتضاء الثاني، وهو مقتضٍ للثاني، فالبسيط يستلزم اقتضاء[2] الثاني ولا اقتضاؤه له، وهو محال.

الثالث: أنه لو صدر منه اثنان لحصل منه مجموعان: أحدهما: المجموع المركب من البسيط مع هذا المعلول، والثاني: المجموع المركب من البسيط مع ذلك المعلول، فما به الاختلاف إمّا أن يكون معلولًا لما به الاشتراك، فيلزم وجود كل ما به الاختلاف في كل واحد من المجموعين للاشتراك في العلة، وهو محال، أو بأمر آخر فيلزم التركيب، وهو محال.

والوجوه بأسرها فاسدة:

أمّا الأوّل: فلأن كونه مصدرًا لهذا ومصدرًا[3] لذاك من الأمور الذهنية، فلا يفتقر إلى علة في الخارج. وتوجيه المنع أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكونا[4] خارجين؟

قوله: فهما معلولان.

قلنا: لا نسلم، وإنما يكون كذلك أن لو كانت المصدرية من الأمور الخارجية بل هي من الأمور الذهنية.

وأمّا الثاني: فنقول: لا نسلِّم أنه يلزم أن يكون البسيط مستلزمًا لاقتضاء الثاني، بل يكون مستلزمًا لشيء يصدق عليه لا اقتضاء الثاني، وكونه مستلزمًا لشيء يصدق عليه لا اقتضاء الثاني لا ينافي كونه مستلزمًا لا اقتضاء الثاني.

وعن الثالث: لا نسلِّم أنه يلزم وجود كل ما به الاختلاف في الفصلين، بل يلزم وجود ما به الاختلاف في كل واحد من الفصلين.

ومنهم من ادعى كون المطلوب بديهيًّا، وهو ممنوع.

---

[1] م: الثاني.
[2] م − اقتضاء.
[3] م: أو مصدرًا.
[4] م: لِمَ لا يكونا.

[١.٣.٣. مسائل متفرعة]

واعلم أنهم فرعوا على هذا الأصل مسألة أخرى هي من الأصول؛ وهي أنه لا يكون البسيط فاعلًا لأثر وقابلًا له، وإلا لكان البسيط مصدرًا للتأثير والقبول، فيكون لأثرين مختلفين، وهو محال. ولأن القابل من حيث هو قابل غير مقتضٍ لتحصيل الأثر، والفاعل مقتضٍ له، فيكون البسيط مقتضيًا للتحصيل، ولا مقتضيًا له، هذا خلف. ولأن الأثر يجب بالفاعل، ولا يجب بالقابل، والأول غير الثاني.

والوجوه كلها ضعيفة:

أمّا الأول: فلا نسلِّم أن القبول أمر وجودي بل هو عدمي، فلا يفتقر إلى علة. سلَّمنا ذلك ولكن لا نسلِّم أنه لا يجوز استناد أثرين إلى البسيط. وأمّا الوجوه الدالة عليها فقد تبيَّن فسادها.

وعن الثاني: منع لزوم المحال، وإنما يلزم أن لو كانت ذاته غير مقتضية لتحصيل الأثر، فلم لا يجوز أن يقال: إن ذاته[1] مع صفة / القابلية غير مقتضية [٨٦ظ]
لتحصيل الأثر، وذاته من حيث هي هي مقتضية للتحصيل، فلا[2] استحالة في ذلك.

وعن الثالث: منع كون الأثر يجب بمجرد[3] الفاعل بل بالفاعل والقابل وسائر الشرائط.

ومنهم من ادعى كون المسألة بديهية، وهي ممنوعة.[4]

واعلم[5] أن الفلاسفة فرعوا على هذا الأصل أصلًا آخر عظيمًا؛ وهو أنه لا يتقرر في ذات واجب الوجود صفة وجودية أصلًا، إذ لو تقررت يلزم إمكانها، فلا بد لها من مؤثِّر، والمؤثر فيها إمّا هو أو غيره. لا سبيل إلى الأول، وإلا لكان قابلًا وفاعلًا، وهو محال. ولا إلى الثاني، وإلا لكان المؤثر في صفة

---

[1] ج: أراد به.
[2] م: ولا.
[3] ج: مجرد.
[4] ج م: وهو ممنوع.
[5] ج: فاعلم.

واجب الوجود غير واجب الوجود، وهو محال.

وقد تبيّن بحمد الله تعالى[1] ضعف أصلهم بل فساده، فالفرع[2] تابع للأصل.[3]

واعلم أنهم فرّعوا على هذا الأصل فرعًا آخر هو[4] من جملة الأصول العظيمة على التحقيق، وذلك الأصل هو الأصل المسمّى بترتيب الوجود.

ولنقدّم عليه مقدمة فنقول: الممكن إن لم يكن قائمًا بنفسه فهو العَرَض، وإلا فهو الجوهر. والجوهر إمّا أن يكون متحيّزًا أو جزءًا من المتحيّز أو لا متحيّزًا ولا جزءًا من المتحيّز.[5] والأول هو الجسم، والثاني إمّا الهيولى أو الصورة، والذي ليس بمتحيّز ولا حالّ في المتحيّز إن لم يكن متعلقًا بالأجسام تعلُّقَ التدبير فهو العقل، وإلا فهو النفس. فالجواهر خمسة: الجسم والهيولى والصورة والعقل والنفس.

وإذا ثبت هذا فنقول: واجب الوجود بسيط، فهو الواحد المطلق، والبسيط لا يصدر عنه إثنان، فواجب الوجود لا يصدر منه[6] إثنان، فالصادر الأول منه واحد، وذلك الواحد إمّا أن يكون جوهرًا أو عرضًا، والثاني محال، وإلا لكان العرض قبل الجوهر وهو محال. وإن كان جوهرًا؛ وهو[7] إن كان[8] هيولى كانت مقدّمة على الصورة، وهو محال. وإن كانت[9] صورة كانت مقدّمة على الهيولى، وهو محال. وإن كانت[10] نفسًا كانت النفس فاعلة قبل وجود الجسم، وهو محال. فتعين أن يكون جوهرًا مجردًا عن المادة وعلائقها، وذلك هو العقل، وهو عاقل لذاته ولسائر الماهيات، فيعقل ذاته ويعلم أنه واجب الوجود بالواجب لذاته، وأنه[11] ممكن الوجود لذاته، فتعرض[12] فيه جهات ثلاثة، فيصير بإحدى هذه[13] الجهات

١ ج – تعالى.
٢ م: والفرع.
٣ م: الأصل.
٤ ج م: وهو.
٥ ج: أو لا من المتحيّز.
٦ م: عنه.
٧ ج م: فهو.
٨ ج – إن كان.
٩ م: كان.
١٠ ج م: كان.
١١ م – وأنه.
١٢ م: فيفترض.
١٣ م – هذه.

مبدأ لعقل آخر، وبالجهة الثانية مبدأ لهيولى الفلك الأعظم ولصورته، وبالجهة الثالثة مبدأ للنفس المحركة.

وبهذا الطريق يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث ونفس وفلك، وهكذا على الترتيب إلى أن يتم عدد العقول والنفوس بحسب عدد الأجرام السماوية، إلى أن ينتهي إلى العقل الأخير / الذي هو مبدأ لهيولى الأجسام العنصرية وصورها [٨٧و]
وموادها. والواجب لذاته لا تعلق له بالمادة وكذا العقول المجردة، فيلزم من دوامه دوامها ودوام معلولاتها، إلى أن توجد الإرادة الفلكية التي تنبعث عنها إرادات جزئية تفيض على قوى جسمانية فلكية، فيلزم منها دوام الحركة بتعاقب الإرادات الجزئية، ويلزم من الحركات الفلكية استعدادات مختلفة للهيولى العنصرية، وبواسطة[1] تلك الاستعدادات تفيض من العقل الأخير،[2] الموسوم بالعقل الأخير،[3] أنواع الكائنات وقواها النباتية والحيوانية والإنسانية.

واعلم أن هذا الكلام ضعيف جدًّا. وبيانه من وجوه:

أمّا أوّلًا: فلضعف الأصل[4] المفرَّع عليه؛ وهو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

وأمّا ثانيًا: فلأن قولهم: "افترض في العقل الأول[5] جهات ثلاثة، فيسند إليها أشياء ثلاثة" دعوى مجردة عن البرهان.

وأمّا ثالثًا: فلأن الفلك الواحد فيه موجودات كثيرة؛ لأن فيه الهيولى والصورة الجسمانية والصورة النوعية. وله من كل مقولة عَرَض قائم به، فقد أسندوا هذه الأشياء إلى الواحد، فإن جاز ذلك فلم لا يجوز في واجب الوجود ذلك، وهو أن يسند إليه سائر الممكنات؟

وأمّا رابعًا: فلأنه يلزم أن لا يقف عدد العقول بل يذهب إلى غير النهاية، وهو باطل على ما مر من حصر عدد العقول.

١ ج: بواسطة؛ م: فبواسطة.
٢ ج: الآخر.
٣ ج م: الفعال.
٤ م: هذا الأصل
٥ م – الأول.

وإذ قد تبين فساد هذه الأصول فالحق ما اخترناه؛ وهو أن الممكنات بأسرها واقعة بالله تعالى.

[٣.٣.٢.] تنبيه [في العقول والنفوس عند المتكلمين]

اعلم أن المتكلمين حاولوا إقامة البرهان على فساد القول[1] بالعقول والنفوس، فقالوا: لو وجدت العقول والنفوس لشاركت الباري تعالى في التجرد عن المواد، ولو شاركت الباري في ذلك يلزم أحد الأمرين؛ وهو إمّا وجوب وجود العقول بالذات أو إمكان واجب الوجود، وكل واحد منهما محال. وهذا ضعيف جدًّا؛ لأن التجرد عن المادة معناه أنه ليس بجسم ولا بجسماني، وهذه سلوب، ولا يلزم من الاشتراك في السلوب الاشتراك في الماهية ولا في وجوب الوجود أو الإمكان.[2]

والحق أن وجود العقول والنفوس من الممكنات، ولا دليل على وجودها ولا عدمها، فيلزم بقاؤها في حيز الإمكان. والله[3] أعلم بحقائق الأمور.

[٣. ٤. المسألة] الرابعة: في القضاء والقدر

قالت الحكماء: إن الموجود إمّا خير محض أو الخير غالب. أمّا الخير المحض فالعقول والنفوس. وأمّا القسم الثاني فعالمنا هذا؛ وذلك لأن المرض وإن كان كثيرًا لكن الصحة أكثر، فالخير غالب. / [٨٧ظ] والشر داخل في الوجود ضرورة فإن تجريد ذلك الخير عن الشر اليسير محال، فلم يبق إلا ترك الخير لأجل ما يتضمنه من الشر، وذلك شر كثير. مثال ذلك: أن النار تتعلق بها مصالح عظيمة لا تخفى على المتأمل، ويتعلق بها أنها إذا صادفت محلًّا قابلًا للإحراق[4] تحرقه، وإن كان إحراقه مفسدة، لكن تجريد النار عن كونها تحرق يابسًا قابلًا للإحراق[5] دون مثله محال، فلا تعدم هذه المفسدة إلا بأن[6] لا تخلق النار،

---

[1] ج − القول.
[2] م: والإمكان.
[3] م + تعالى.
[4] ج م: للاحتراق.
[5] ج م: للاحتراق.
[6] ج: أن.

فتتعطل تلك المصالح المتعلقة بها، فالخير مراد ومرضي به، والشر مراد بالعرض للضرورة لا بالذات.

[٣. ٥. المسألة] الخامسة: حسن الأفعال الاختيارية أو قبحها

وقد سبق بيانها في "أصول الفقه" فلا نعيد. وقد استوفينا الكلام فيه في شرحنا للمحصول، فمن أراد ذلك فليطلبه منه.

[٣. ٦. المسألة] السادسة: لا يجب على الله تعالى عندنا شيء

خلافًا للمعتزلة، فإنهم أوجبوا اللطف والعوض والثواب. والبغداديون منهم خاصة أوجبوا العقاب والأصلح في الدنيا.

لنا: أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع، ولا حاكم على الشرع. ولأن اللطف هو الذي يقتضي ترجيح الداعية إلى حد لا ينتهي إلى الإلجاء، والله تعالى قادر على خلق تلك الداعية بدون تلك الواسطة لكونها ممكنة. وأمّا العوض لو وجب لزم[1] قبح[2] دفع الألم؛ لإفضاء الألم إلى تلك المنافع العظيمة، واللازم باطل. وأمّا الثواب فلأن نِعم الله تعالى العاجلة ممّا يزيد[3] على ما نفعله[4] من الطاعات أضعافًا مضاعفةً بل لا نهاية لها، بخلاف الطاعات العاجلة، فلا نستحق أمرًا زائدًا مؤخرًا إلى الدار الآخرة[5] في مقابل تلك الطاعات. وأمّا الأصلح في الدنيا فغير واجب؛ لأن الأصلح للكافر الفقير أن لا يُخلق، دفعًا للعذاب في الدارين، والأصلح أن يُخلق العبد في الجنة، وأن يغنيهم عن المشتهيات الحسنة والقبيحة. وأمّا جواز العفو فلأن العقاب حقه، فله إسقاطه.

واعلم أن هذه المسائل[6] كلها مبنية على قاعدة الحسن والقبح، فإذا بطلت تلك القاعدة فلا معتصَم لهم في هذه المسائل[7] أصلًا. والحكاية المشهورة

---

[1] ج م: للزم.
[2] ج: فسخ.
[3] م: تزيد.
[4] م: يفعله.
[5] ج: الأخرى.
[6] ج: المسألة.
[7] م: المسألة.

التي جرت بين الأشعري وأبي علي حجة قاطعة على بطلان مذهبهم.

وتلك الحكاية هي أن الأشعري حضر مجلس التذكير[1] لأبي علي الجبائي، وقال لامرأة حاضرة:[2] سلي الشيخ عن أشخاص ثلاثة: أحدهم مسلم صالح مات على صلاحيته،[3] وثانيهم فاسق مات على فسقه، وثالثهم مات وهو صغير. فقال المذكِّر المعتزلي: أمّا الأول ففي الدرجات، وأمّا الثاني ففي الدركات، وأمّا الثالث فمن أهل النجاة. فقال لها: سلي الشيخ أنه لو طلب الصغير منزلة الأول فما جوابه؟ قال: إنه يقول / الله تعالى إنه ما استحق الأول ذلك إلا بعمله، [٨٨و]
وليس لك ذلك العمل. فقال لها: قولي: فإذ ذاك يقول الصغير يا إلهي لو أبقيتني لفعلت من الطاعات ما فعله الأول. فقال المذكر مجيبًا: يقول الله تعالى: علمت من حالك أنك لو بقيتَ لعصيتَ وكنتَ تستحق العقابَ، فراعيتُ مصلحتك. فقال لها الأشعري: قولي: فيقول العاصي: يا إلهي لم راعيتَ مصلحتَه، ولم تراع مصلحتي؟ فانقطع المعتزلي وعلم أن السؤال ليس من المرأة الحاضرة، وعلم أنه من الأشعري، فقصده بالأذى، فهرب.

[٣.٧.] المسألة السابعة: لا يفعل الله تعالى شيئًا لغرض عند الأشعري

خلافًا للمعتزلة ولأكثر الفقهاء.

لنا: أن كل من فعل فعلًا لغرض كان مستكملًا بذلك الفعل، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، والله[4] تعالى منزه عن ذلك.

واعلم أن جميع الأحكام التي أدلتها القياس تبنى[5] على هذا الأصل، وهو مشكل على رأي الأشاعرة.[6] وأمّا على رأي المعتزلة فلا إشكال فيها. وغاية ما يقوله الأشعري أن هذه العلل أمارات، ولكن تتعذر عليه المناسبة إلا على وجه لا يثبت لله تعالى غرضًا،[7] وقد نبّهنا على ذلك في "أصول الفقه".

---

[1] ج: الذكر.
[2] ج م – حاضرة.
[3] م: صلاحه.
[4] ج – والله.
[5] م: يبنى.
[6] م + رحمهم الله.
[7] ج: لا يثبت الغرض لله.

[٣.٨. المسألة] الثامنة: حسن التكليف للتعريض

قالت المعتزلة: حسن التكليف للتعريض[1] لاستحقاق النعيم، فإن التفضل[2] بالنعيم قبيح. وهذا باطل؛ لأنه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى، وقد بيّنا فساد تلك الأصول.

[٣.٩. المسألة] التاسعة: تكليف ما لا يطاق

هل يجوز أم لا؟ ذهب الإمام إلى تجويزه، والأشعري يلزمه ذلك ضرورة أنه قائل بعدم تأثير القدرة الحادثة في المقدور، وأن المقدور واقع بخلق الله تعالى، وقد كلف به، فيلزم التكليف بفعل الغير وذلك تكليف ما لا يطاق.

وأمّا المعتزلة فقد أنكروا ذلك.

واحتج[3] الإمام على ذلك[4] بوجوه:

الأول: أن الله تعالى كلف بالإيمان[5] من علم أنه يموت كافرًا، وإيمان من علم كفره محال؛ لأنه إذا تعلق علمه بشيء وجب وقوعه، وإلا لانقلب علم الله تعالى الأزلي[6] جهلًا، وذلك محال. وإذا كان الإيمان محالًا وقد أمر الله تعالى به، فقد أمر[7] بالمحال، وهو المطلوب.

ويعبر عنه أيضًا بأن يقال: علمه بالكفر منافٍ لإيمانه، وإلا انقلب علمه الأزلي جهلًا، وهو محال. وقد علم كفره وأمره بالإيمان، فقد أمره بالشيء مع وجود ما ينافيه، وذلك أمر بالجمع بين الشيء ومنافيه، وهو محال.

ثم قال: ولو أن العقلاء اجتمعوا[8] على أن يوردوا على هذا الكلام حرفًا لما قدروا عليه، إلا أن يلتزموا[9] مذهب هشام، حيث قال: إن الله سبحانه[10] لا يعلم الأشياء قبل وقوعها.

---

[1] ج: للتعويض.
[2] ج: المفضل.
[3] ج: احتج.
[4] ج – على ذلك.
[5] م: الإيمان.
[6] م – الأزلي.
[7] م: أمره.
[8] ج: أجمعوا.
[9] ج: يلزموا.
[10] ج: تعالى.

[٨٨ظ] الثاني: أن الله تعالى[1] أخبر عن قوم أنهم لا يؤمنون / فيكون إيمانهم محالًا، لكون إيمانهم مستلزمًا كذب خبر الله تعالى، وهو محال، فثبت أن إيمانهم محال، وقد كلفوا بالإيمان، فيلزم التكليف بما لا يطاق.

الثالث: أنه كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان أن يؤمن بأن لا يؤمن، وذلك جمع بين النقيضين.

الرابع: أن توجيه التكليف إمّا أن يكون حال استواء الداعي والقدرة، فيلزم الأمر بالترجيح حال الاستواء، وهو محال. أو حال ترجيح إحدى الداعيتين، والداعية الراجحة مقتضاها واجب، والداعية المرجوحة مقتضاها ممتنع، فيلزم التكليف إمّا بالواجب أو بالممتنع، وذلك تكليف بالمحال.

والكل ضعيف.

أمّا الأول فلا نسلّم أنه لو آمن لانقلب علمه جهلًا، بل يتعلق علمه بالإيمان بدلًا عن التعلق بالكفر.

قوله: "ومن[2] الإيمان تصديقه في كل ما أخبر عنه".

قلنا: لا نسلّم بل مع العلم بكونه أخبر عنه. أو نقول: لا نسلّم أن من الإيمان تصديقه في كل ما أخبر عنه تصديقًا تفصيليًّا، بل التصديق الإجمالي فيه كافٍ؛ وذلك بأن يعتقد أن كل خبره صادق، وأمّا التصديق التفصيلي فهو مشروط بالعلم بوجود هذا الخبر، والعلم بوجوده يستدعي العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم، والعلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم ينافي وجود هذا الخبر لاستلزامه الكذب.

وأمّا الثالث فلا نسلّم أنه إذا وجب الفعل بالداعية والقدرة يخرج عن المقدورية المصححة لجواز التكليف به، وسند المنع وجوب الفعل بالقدرة والداعي[3] في الغائب مع كون الفعل مقدورًا عليه.

١ ج + وتقدس.
٢ ج م: من الإيمان.
٣ م: بالداعية والقدرة.

[٤.] الركن الرابع: في النبوات وما يتعلق بها

وفيه مسائل:

[٤.١.] المسألة الأولى: [في إنكار النبوة وإثباتها]

اعلم أن من الناس من أنكر النبوة مطلقًا وهم البراهمة، ومنهم من سلّم ولكنه[1] أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى والمجوس.[2]

فإذا دللنا على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم حصلت الدلالة على نفس النبوة.

ولنقدّم عليه مقدمة فنقول: المعجزة أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة. والأمر[3] يتناول الإتيان بغير المعتاد،[4] والمنع من المعتاد[5] فلا منع منه.[6] وأمّا أنه أمر خارق للعادة نتميز به المدعي عن غيره. وأمّا قولنا: مقرون بالتحدي فالاحتراز به عن الكرامات، ولئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة. وأمّا قولنا: عدم المعارضة فيتميز عن السحر والشعبذة. والدليل عليه وجهان:

[٨٩و] الأول: ادعى النبوة وأظهر[7] المعجزة عليها،[8] وكل / من كان كذلك فهو نبي مرسل. أمّا أنه ادعى النبوة فبالتواتر،[9] وأمّا أنه أظهر المعجزة لأنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره بالتواتر، وأمّا أنه معجز فلأنه تحدى الفصحاء والبلغاء لمعارضته ولم يأتوا بها فكان معجزًا. وأمّا قولنا: "وكل من كان كذلك فهو نبي مرسل"، والدليل[10] عليه هو أن إنسانًا لو ادعى أنه رسول الملك، وأنه يدل على صدقه أن الملك إذا سمع دعواه يغير بعض عوائده. ثم ادعى ذلك وغير الملك بعض عوائده عقيب دعواه فإنا نعلم بالضرورة صدق المدعي.

١ م: ولكن.
٢ م – وهم اليهود والنصارى والمجوس.
٣ : فالأمر.
٤ ج: بالمعتاد.
٥ ج: منه.
٦ ج م – فلا منع منه.
٧ م: وأنه أظهر.
٨ ج: عليه.
٩ ج: بالتواتر.
١٠ م: فالدليل.

الوجه[1] الثاني: الاستدلال بأفعاله وأحكامه وأخلاقه وعلومه وسيرته وإخباره عن الغيوب؛ فإن[2] كل واحد منها وإن لم يدل، لكن المجموع دال على ذلك قطعًا. وهذه الطريقة ارتضاها الغزالي رضي الله عنه. ثم يضاف إلى هذه الطريقة ما نُقل عنه من إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبوع الماء من بين أصابعه، ومكالمته الحيوانات العُجم، والإخبار عن الغيوب. ولا شك أن هذا المجموع يفيد القطع بنبوته. وهنا طريقة؛ وهي إخبار الأنبياء عليهم السلام[3] المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته.

و اعلم أن الإمام أورد على هذا الدليل أسئلة، فلنذكرها ثم نجيب عنها.

فإن قيل: لا نسلِّم أنه أظهر المعجزة على يده، وإنما يكون كذلك أن لو كان خرق العوائد جائزًا؛ وهذا لأن المعجزة أمر خارق للعادة، ولو جوزنا ذلك لزم تجويز كون البحر الآن يجري دمًا غبيطًا والجبال انقلبت جواهر أو ذهبًا. سلَّمنا ذلك ولكن لا نسلِّم أن المعجزة من فعل الله تعالى، وهذا لجواز أن يكون ذلك بقوة نفسه الناطقة صلى الله عليه وسلم إن قلنا بها، أو بخاصية مزاجه. سلَّمنا ذلك ولكن جاز أن يكون بخصوصية دواء من الأدوية، أو بإعانة من الجن، أو فعل بعض الملائكة، أو فعل بعض الأفلاك، أو فعل بعض النفوس، أو الإخبار عن الغيوب بسهم السعادة في طالعه. سلَّمنا أن فاعله هو الله تعالى ولكن لا نسلِّم أن فعله لغرض التصديق، وإنما يكون كذلك أن لو كانت أحكامه وأفعاله معللة بشيء من الأغراض والمصالح، وقد تقرر أنه لا يفعل لغرض أصلًا. سلَّمنا ذلك لكن لمَ قلت: إنه لا غرض إلا ما ذكرتم؟ بل هنا أمور أخر: منها أن يكون ابتداء عادةٍ تستمر أو هو عادة مستمرة، إلا أنه في أزمنة متطاولة كما يقال: إن دور الفلك الثامن لا يتم إلا في مدة ستة وثلاثين ألف سنة. أو هو معجزة لغيره كانشقاق القمر، فإنَّا لا نعلم أنه معجزة لواحد معيّن دون غيره. أو يكون ذلك لإيهام التصديق كإنزال / المتشابهات. سلَّمنا ذلك ولكن لا نسلِّم أن الاستدلال حق، [٨٩ظ]

[1] م − الوجه.
[2] م: وإن.
[3] ج م − عليه السلام.

وذلك على رأي أهل السنة أظهر؛ لأنه خالق الكفر والمعاصي. سلَّمنا ذلك ولكن لمَ قلتم: إنه يلزم العلم بصدقه؟ وأمَّا المثال المذكور قلنا: ذلك قياس، فنمنع حصول العلم في الأصل. سلَّمنا ذلك ولكنه لا يفيد اليقين لجواز أن يكون خصوص[1] أحد المحلين شرطًا والآخر مانعًا. سلَّمنا ذلك ولكن الفرق بينهما هو[2] أنَّا نعلم عوائد الملك ومناهج أفعاله وأحكامه فيمكننا الاستدلال بشيء على غيره، ولا كذلك أفعال الله تعالى وأحكامه.

الجواب: أمَّا انخراق العوائد فجائز يدل عليه اتفاق المِلِّيّين. وأمَّا عند الفلاسفة فلأنه لم يقم البرهان على استحالة الخرق والالتآم على الأفلاك الثمانية، فبقي في حد الإمكان.

والجواب عن الوجوه الثمانية: أن البرهان دل على أن لا مؤثر إلا قدرة الله تعالى؛ وذلك لأن نسبة قدرته إلى سائر الممكنات نسبة واحدة؛ فإمَّا أن يؤثر في الكل أو لا يؤثر في الكل، أو يؤثر في البعض دون البعض. الثاني محال، وإلا لَما كانت القدرة قدرة. والثالث محال، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح. فتعين الأول، وهو المطلوب.

أمَّا قوله: "فعل الله تعالى لا يعلل بالأغراض".

قلنا: لا ندعي ذلك بل نقول: خلق المعجزة معرِّفًا لقيام التصديق بذات الله تعالى، كما أن هذه الكلمات المخصوصة دالة على المعاني القائمة بذات الله تعالى، فكذلك الفعل الخارق[3] دل على قيام التصديق بذات الله تعالى.

وأمَّا قوله: "يحتمل أن يكون الغرض من المعجزة غير التصديق".

قلنا: ممنوع بل هو متعين للتصديق، وندعي الضرورة. وبيانها: أن موسى صلّى الله على نبيّنا وعليه وسلم[4] لما قال: يا إلهي إن كنت صادقًا في ادعاء النبوة فاجعل هذا الجبل واقفًا فوق رؤوسهم. ثم إن القوم شاهدوا ذلك[5] وشاهدوا

[1] ج: لخصوص.
[2] م − هو.
[3] ج: الحادث.
[4] ج: صلى الله عليه وسلم، م: على نبينا وعليه السلام.
[5] م + الجبل.

أنهم كلما آمنوا بعُد الجبل من رؤوسهم ومتى همُّوا بتكذيبه قرب من رؤوسهم، وعند ذلك يعلم كل أحد أن المقصود من هذا الفعل هو التصديق لا غير.

وأمَّا دلالة المعجزة على أنه للتصديق دلالة قاطعة كما بيّنا، ومتى علِم وجود الشيء بالضرورة لم يكن تجويز نقيضه قادحًا، ونظائره كثيرة، فإنَّا نجوز انقلاب البحر ذهبًا أو دمًا عبيطًا، ونعلم أنه الآن على ما كان ولم ينقلب. وأمَّا بقية الأسئلة فمندفعة كلها؛ لأنها بناء على أن النظير المذكور إنما ذكر ليقاس[1] عليه، وليس الأمر كذلك بل نحن ندعي الضرورة في هذه الصورة وأمثالها، وتلك الصورة من أمثالها.

[٤.١.١.] تكملة [في وجه الإعجاز]

اعلم أن القرآن معجز وللعلماء اختلاف في أن الإعجاز لماذا؟ وفيه
اختلاف كثير / ومباحث لا يحتملها هذا المختصر، والذي نورده أن القرآن إن [٩٠و]
كان معجزًا فقد حصل المقصود،[2] وإلا فقد حصلت الصرفة قاله[3] النظّام.

[٤.١.٢. معجزات النبي]

ثم نقول: للنبي صلى الله عليه وسلم معجزات كثيرة سوى القرآن. فنقول:[4] هي تنقسم إلى قسمين: حسية وعقلية:

[٤.١.٣. المعجزات الحسية]

أمَّا الحسية: فكانشقاق القمر وانجذاب الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وحنين الخشب الجذع،[5] وشكاية البعير وشهادة الشاة المسمومة، وإظلال السحاب قبل مبعثه، وما كان من شاة أم معبد حين مسح يده المباركة على ضرعها، والنور الذي كان ينتقل من أب إلى أب. ومنها أن أحدًا ما سمع منه كذبًا قط، ولو وجد

١ ج: للقياس.
٢ ج: المطلوب.
٣ ج: ذكره.
٤ م – فنقول.
٥ ج م – الجذع.

لنقل لتوفر حرص أعدائه على تكذيبه، وما أقدم على قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها، وأنه لم يفر من أحد في القتال لا قبل النبوة ولا بعدها. وأنه قوي القلب بمواعيد الله تعالى حيث قال: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة، ٥/٦٧]، وكان عظيم الشفقة والرحمة على أمته، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَذۡهَبۡ نَفۡسُكَ عَلَيۡهِمۡ حَسَرَٰتٍ﴾ [فاطر، ٣٥/٨]، ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ﴾ [الكهف، ١٨/٦]، ﴿وَلَا تَحۡزَنۡ عَلَيۡهِمۡ﴾ [النحل، ١٦/١٢٧]، ﴿عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم﴾[1] [التوبة، ٩/١٢٨]. وأنه كان في غاية السخاوة حتى عوتب في ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾ [الإسراء، ١٧/٢٩]، وما كان للدنيا بحذافيرها في قلبه وقْعٌ، وإن قريشًا عرضوا عليه المال والزوجية[2] والرئاسة لترك هذه الدعوة فلم يفعل. وأنه صلى الله عليه وسلم في غاية الفصاحة، كما قال: «أوتيت جوامع الكلم».[3] وأنه بقي على طريقته المرضية من أول عمره إلى آخر عمره،[4] والمزوِّر لا يمكنه ذلك، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُتَكَلِّفِينَ﴾ [الصاد، ٣٨/٨٦]. وأنه كان في غاية الترفع مع أهل الدنيا، ومع الفقراء والمساكين وأهل الدين في غاية التواضع. وأنه كان في كل واحدة من هذه الأخلاق والصفات[5] في الغاية القصوى، وكان مستجمعًا لها،[6] ولم يتفق ذلك لأحد من الخلق، وكان اجتماعها في ذاته من أعظم المعجزات. هذه هي الحسية.

[٤.١.٤. المعجزات العقلية]

وأمَّا المعجزات العقلية فهي أنواع:

الأول: أنه صلى الله عليه وسلم ظهر من قبيلة ما كانوا من أهل العلم، بل من بلدة ما كان فيها أحد من العلماء، والجهالة كانت غالبة عليهم، ولم يسافر إلا مرتين إلى الشام في مدة حقيرة، وما وصل إلى بلدة أحد من العلماء، فإذا خرج من مثل هذه البلدة ومن مثل هذه القبيلة من لم يمارس شيئًا من العلوم

١ ج – حريص عليكم.
٢ ج: والزوجة.
٣ مسند أحمد، ٢/٢٥٠؛ صحيح البخاري، الاعتصام ١.
٤ م: إلى آخره.
٥ ج م: من هذه الصفات والأخلاق.
٦ ج – لها.

ولا تلمذ لأحد، ثم بلغ في معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وأحكامه وأفعاله[1] ما بلغ محمد صلى الله عليه وسلم، ثم ذكر قصص الأنبياء عليه السلام، ولم يمكن أحدًا من الأعداء أن ينسبه إلى الخطأ فيها، علم قطعًا أن هذه الأمور لا تحصل إلا بالتعليم الرباني / ونور النبوة. [٩٠ظ]

النوع[2] الثاني: أنه صلى الله عليه وسلم قبل النبوة لم يشرع مع أحد في المباحث الإلهية، وما كان يبحث عنها، وما جرى على لسانه حديث النبوة والرسالة؛ وذلك لأنه لو اتفق له ذلك لقال الأعداء: إنك أفنيت عمرك في تحصيل هذه المطالب والتفكر والتدبير وتحصيل هذه الكلمات حتى قدرت الآن على إظهارها. ولمّا لم يكن شيء من ذلك، مع قوة حرص الأعداء على التكذيب، علِم بالضرورة أنه ما فعل ذلك قبل النبوة. ثم إنه خاض فيها دفعة واحدة، وأتىٰ بكلام عَجَزَ الأولون والآخرون عن معارضته بل عن فهمه، فصريح العقل يشهد أن ذلك من قبيل الوحي الإلهي.

النوع[3] الثالث: أنه صلى الله عليه وسلم تحمّل بسبب النبوة وأداء[4] الرسالة أنواعًا كثيرة من المشاق، ولم يتغير عن المنهج الأول في زهدِه في الدنيا عند اتساع الدنيا وكثرة الأموال، والإقبالِ على الآخرة، بل حاله واحدة في السراء والضراء، ومن هو كذلك لا يكون كذابًا بالضرورة.

النوع[5] الرابع: أنه صلى الله عليه وسلم كان مجاب الدعوة، فإنه دعا على قريش لمّا بالغوا في إيذائه فقال: «اللّهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف»،[6] والله تعالى منع المطر حتى استولى القحط، ومنها «مزق الله ملكه» فكان كما قال، وقوله في حق عتبة: «اللّهم سلِّط عليه كلبًا من كلابك»[7] فافترسه الأسد، وقال لابن عباس:[8] «اللّهم فقهه في الدين

[1] م: وأفعاله وأحكامه.
[2] م – النوع.
[3] م – النوع.
[4] ج: ورد.
[5] م – النوع.
[6] صحيح البخاري، الاستسقاء ٢؛ صحيح مسلم، المساجد ٢٩٤.
[7] السنن الكبرى للبيهقي، ٥/٣٤٦.
[8] م + رضي الله عنه.

وعلمه التأويل»[1] وكان كذا، وقوله[2] لسُراقة: «يا أرض خذيه»[3] فساخت قوائم فرسه، وقوله للعباس: «افد نفسك» فأنكر ماله، فدله على مكان المال فقال: «أين المال الذي وضعته بمكة عند أم الفضل؟».[4]

واعلم أن معجزاته صلى الله عليه وسلم كثيرة، ولكنا نكتفي في هذا المختصر بهذا القدر[5] طلبًا للاختصار والإيجاز. والله أعلم.

[٤.١.٥. رد شبهة اليهود]

واعلم أن شبهة اليهود[6] مندفعة؛ لأنه لم يبق منهم من يحصل به عدد التواتر في زمن بختنصر.

والأوهام التي يبديها مُنْكِرُو النبوات معارضة بالمصالح التكليفية التي يتحققها **المحصل**. والله سبحانه أعلم.[7]

[٤.٢.] المسألة الثانية: في عصمة الأنبياء عليهم السلام

اعلم أن الإجماع منعقد على عصمتهم عن الكفر والبدع الاعتقادية، إلا الفضيلية[8] من الخوارج، فإنهم جوَّزوا الذنب عليهم، والذنب كفر عندهم. والروافض جوَّزوا التلفظ بكلمة الكفر تقية.

وأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في تبليغ الشرائع والأحكام، لا على سبيل السهو ولا على سبيل النسيان، وكذلك لا يجوز تعمّد / الخطأ عليهم في الفتاوى إجماعًا، وأمّا على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه. [٩١و]

[1] مسند أحمد، ١/٣٢٨.
[2] م + صلى الله عليه وسلم.
[3] صحيح البخاري، المناقب ٢٥؛ صحيح مسلم، الأشربة ٩١.
[4] مسند أحمد، ١/٣٥٣؛ السنن الكبرى للبيهقي، ٦/٥٢٣.
[5] م – بهذا القدر.
[6] م + لعنهم الله تعالى.
[7] م – والله سبحانه أعلم.
[8] الفضيلية فرقة من الخوارج ذكرهم ابن حزم في الفصل، وسماهم الفضيلية فقال: قَالَت الفضيلية من الصفرية من قال لَا إِله إِلَّا الله محمد رسول الله بلسانه ولم يعْتَقد ذلك بقلبه بل اعْتقد الْكفْر أو الدهرية أو اليهودية أَو النَّصْرَانِيَّة فهو مسلم عند الله مؤمن. الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ٤/١٤٥.

[٤.٢.١. أقوال المذاهب في عصمة أفعال الرسل]

وأمّا أفعالهم فقد اختلفوا فيها[1] على خمسة مذاهب:[2]

الأول: قول الحَشْوِيّة، وهو أنه يجوز عليهم الإقدام على الصغائر والكبائر.

الثاني: أنه لا يجوز عليهم تعمُّد الكبيرة ألبتة، وأمّا تعمُّد الصغيرة فهو جائز بشرط أن لا يكون منفرًا،[3] وهذا قول أكثر المعتزلة.

الثالث: أنه لا يجوز عليهم تعمُّد الصغيرة ولا الكبيرة، ولكن يجوز صدور الذنب عنهم[4] على سبيل الخطأ في التأويل، وهو قول الجبائي.

الرابع: أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل. وأمّا[5] السهو والنسيان فجائزان عليهم، ثم إنهم يُعاتَبون على ذلك.

والخامس:[6] أنه لا يجوز عليهم الصغيرة ولا الكبيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو ولا بالنسيان، وهذا[7] مذهب الروافض.

[٤.٢.٢. الأقوال في وقت وجوب العصمة]

واختلفوا في وَقت وجوب هذه العصمة؛ فقالت الروافض: إنها من أول العمر إلى آخره، وقال الأكثرون: إنه[8] في زمان النبوة فقط، وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي علي الجبائي. وأمّا اختيار الإمام هو[9] أنهم معصومون في زمن النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد، وأمّا[10] على سبيل السهو فجائز.

[٤.٢.٣. من هو المعصوم؟]

واعلم أن القائلين بالعصمة اختلفوا؛ فمنهم من قال: إن المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، ومنهم من قال بالتمكن[11] منه. والأولون اختلفوا؛

---

١ ج م - فيها.
٢ م: مذاهب خمسة.
٣ ج: منفردًا.
٤ ج: عليهم.
٥ م: أمّا.
٦ م: الخامس.
٧ م: هذا هو.
٨ م - إنه.
٩ ج م: فهو.
١٠ م: أمّا.
١١ م: هو بالتمكن.

فمنهم من زعم أنه المختص في نفسه أو بدنه[1] بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي، ومنهم ساعد[2] على كونه مساويًا لغيره في الخواص البدنية، لكن فسَّر العصمة بالقدرة على الطاعة أو عدم[3] القدرة على المعصية، وهو قول أبي الحسين.

والذين لم يسلبوا الاختيار فسروا بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد، وعلم أنه مع ذلك الأمر لا يقدم على المعصية بشرط أن لا ينتهي إلى حد الإلجاء بعد ذلك الأمر. ثم هؤلاء قالوا: أسباب العصمة أمور:

أحدها: أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي مَلَكة مانعة من الفجور.

وثانيها: أن يعلم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات من الله تعالى.

وثالثها: أنه متى صدر منه أمر من باب ترك الأولى أو النسيان لم يُترَك مهمَلًا بل يعاتَب عليه.

فإن اجتمعت هذه الأمور كان الشخص معصومًا.

والحق ما اختاره الإمام لوجوه:

الأول: أنه لو صدر الذنب منهم كان حالهم في الخسة[4] أقل من[5] حال عصاة الأمة، واللازم باطل. بيان الملازمة هو أن كل من كانت[6] نعم الله تعالى عليه أكثر كانت معاصيه أفحش وأقبح، صريح العقل يدل على ذلك، / ولهذا [٩١ظ]
المحصن يرجم دون غيره. وحد العبد على النصف من حد الحر، ولهذا قال الله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [الأحزاب، ٣٢/٣٣].

الوجه[7] الثاني: هو أنه لو جاز صدور الذنب منهم لما قُبلَت شهادتهم، لقوله[8] تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات، ٦/٤٩]، وإذا لم تقبَل شهادته

---

١ ج م: وبدنه.
٢ ج: ساعده.
٣ م: وعدم.
٤ ج - الخسة.
٥ م - من.
٦ ج: كان.
٧ م - الوجه.
٨ ج: بقوله.

في الحبة[١] الفردة[٢] لا تقبَل شهادته على الأمة،[٣] وهو باطل لقوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة، ٢/١٤٣].

الوجه[٤] الثالث: لو صدرت منهم المعاصي لاستحقوا العذاب الذي هو النار مع الخلود، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا﴾ [الجن، ٧٢/٢٣]، واللازم باطل فالملزوم كذلك.

الوجه[٥] الرابع: وهو أنه لو صدر منهم الذنب لوجب الزجر لعموم الآيات الدالة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واللازم باطل؛ لأنه إيذاء النبي،[٦] وهو حرام بالآية والإجماع.

الوجه[٧] الخامس: لو صدرت منهم المعصية لدخلوا تحت قوله تعالى: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف، ٦١/٢-٣] واللازم باطل.

واعلم أن الحجج الدالة على عصمة الأنبياء كثيرة، تركنا كثيرًا منها[٨] طلبًا للإيجاز.

[٤. ٢. ٤. عصمة الملائكة]

واعلم أن الملائكة أيضًا معصومون، والدليل عليه أيضًا[٩] وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل، ١٦/٥٠].

وثانيها: قوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء، ٢١/٢٦-٢٧].

وثالثها: قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء، ٢١/٢٠].

---

١ ج - الحبة.
٢ ج: الفرد.
٣ م: على الأنبياء.
٤ م - الوجه.
٥ م - الوجه.
٦ م: للنبي صلى الله عليه وسلم.
٧ م - الوجه.
٨ م: منها كثيرًا.
٩ ج م - أيضًا.

[٤. ٣. المسألة الثالثة: في كرامات الأولياء

وهي جائزة، خلافًا للمعتزلة والأستاذ أبي إسحاق منّا.

دليلنا: التمسك بقصة مريم وآصف، ويتميز عن المعجزة بالتحدي.

[٤. ٤.] المسألة الرابعة: [في فضل الأنبياء على الملائكة]

الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة عندنا، خلافًا للمعتزلة والفلاسفة والقاضي منّا والحليمي.[١]

لنا: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا﴾ [آل عمران، ٣/٣٣]. ولأن البشر يعرف الله تعالى[٢] ويحبه مع كثرة الصوارف من الشهوات والغضب، وليس للملائكة تلك الموانع، فطاعة البشر أشق، فتكون أفضل، لقوله صلى الله عليه وسلم: «أفضل الأعمال أشقها».[٣] ولأن آدم كان مسجودًا له، والمسجود له أفضل من الساجد. ولأن آدم أعلم، لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾،[٤] والأعلم أفضل لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر، ٣٩/٩].

احتج من قال بأن الملائكة أفضل بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء، ٤/١٧٢]، وهذا نظير قول القائل: لن يستنكف الوزير أن يخدم فلانًا ولا السلطان. وبأن عبادة الملائكة أدوم، إنما قلنا: إنها أدوم، / وذلك لقوله [٩٩٢]
تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء، ٢١/٢٠]، وعلى هذا لو كانت

---

١ الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، القاضي أبو عبد الله الحليمي البخاريّ الفقيه الشّافعيّ. (ت. ٤٠٣هـ/١٠١٢م)، أوحد الشّافعيّين بما وراء النّهر وأنظرهم وآدبهم بعد أستاذه أبي بكر القفّال، وأبي بكر الأودني. وكان رئيس أصحاب الحديث، وله التّصانيف المفيدة ينقل منها البيهقيّ كثيرًا، وله وجوه حسنة في المذهب. **تاريخ الإسلام** للذهبي، ٩/٥٧.
٣ م - تعالى.
٣ قال الزركشي: لا يعرف، وقال ابن القيم: لا أصل له. انظر: المصنوع لعلي القاري، ٥٧.
٤ ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة، ٢/٣١-٣٢].

أعمارهم مساوية لأعمارنا لكانت عبادتهم أدوم وأكثر، فكيف والأمر بالعكس! ولقوله صلى الله عليه وسلم: «أَفْضَلُ الْعِبادِ مَنْ طَالَ عُمْرُهُ وَحَسُنَ عَمَلُهُ»،[1] والملائكة كذلك. ولأنهم رسل إلى الأنبياء[2] والرسول أفضل من الأمة، بيان المقدمة الأولى قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم، ٥٣/٥]، ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾ [الشعراء، ٢٦/١٩٣]. بيان الثاني: أن رسول البشر أفضل، فكذلك رسل الأنبياء.[3] ولقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ، ٧٨/٣٨]، والمقصود من سياق الآية بيان عظمة الله تعالى، ويلزم من ذلك عظمة الروح، ولو كان في البشر من يساوي الروح في العظمة أو يترجح عليه لتعين ذكره. ولقوله تعالى: ﴿كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾ [البقرة، ٢/٢٨٥] بيّن الله تعالى أنه لا بد في الإيمان من الإيمان بهذه الأشياء، فبدأ بنفسه وثنى بملائكته وثلّث بالكتب وربّع بالرسل، وكذلك قول الله تعالى:[4] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب، ٣٣/٥٦]، وقال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج، ٢٢/٧٥]، والتقديم في الذكر يدل على التقديم[5] في الشرف، الدليل[6] عليه إنكار عمر رضي الله عنه على الشاعر،[7] حيث قال: "كفى الشَّيبُ والإسلامُ للمرءِ ناهيا".[8] ولقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ﴾ [الأنعام، ٦/٥٠]، ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ [الأعراف، ٧/٢٠]، ودلالتهما على زيادة شرف الملك[9] ظاهرة. ولقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه عز وجل:[10] «إذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملأه»،[11] وهذا يدل على أن الملأ الأعلى أشرف. ولأن كمال الأجساد إنما يحصل

١ مسند أحمد، ٤/١٨٨؛ سنن الترمذي، الزهد ٢١.
٢ ج + عليهم السلام.
٣ ج + عليهم السلام.
٤ ج م: قوله تعالى.
٥ م – على التقديم.
٦ م: والدليل.
٧ م – على الشاعر.
٨ البيت لسحيم عبد بني الحسحاس، وصدره: عُمَيْرَةَ ودِّعْ إن تجهزت غازيا. ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، لسحيم، ١٦.
٩ م: على زيادة الشرف.
١٠ ج م – عز وجل.
١١ المعجم الكبير للطبراني، ١٢/٦٤.

باتصال الأرواح بها، والملائكة أرواح محضة، والجسد جسم كثيف استتار بنور الأرواح، ثم إن كمال هذه الأرواح أن تتصل بعالم الملائكة، الدليل[1] عليه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۞ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ۞ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾ [الفجر، ٨٩/٢٧-٣٠]، فجعل كمال هذه الأرواح المنفصلة من هذا العالم أن تدخل في عباده، وليس أولئك العباد إلا الملائكة؛ وذلك لأن قوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾ خطاب مع جميع الأرواح البشرية، والعباد الذين يتصل بهم جميع الأرواح البشرية ليس إلا الملائكة، ولقوله تعال: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ﴾ [الرعد، ١٣/٢٣]، فجعل سلام الملائكة عليهم منزلة عظيمة. ولأن الملائكة مبرءون عن الشهوة والغضب والخيال والوهم، وهي الحجب عن تجلي الله سبحانه وتجلي[2] أنواره، والأنفسُ البشرية محجوبة في أكثر الأوقات، والملائكة / غير محجوبين، فكانوا أفضل. [٩٢ظ]

واعلم أن الحكماء ذهبوا إلى أن الروحانيات السماوية مطلعون على الأسرار الخفيات، ناظرون في اللوح المحفوظ أبدًا، عالمون بكل ما سيوجد في المستقبل، وعلومهم فعلية كلية دائمة، وعلوم البشر انفعالية منقطعة، وأعمالهم أتم؛ لأنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون، لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول، دأبهم ذكر الله،[3] مجردون عن العلائق الجسمانية، ولهم[4] القدرة على تغيير الأجساد وتقليبها، لا يعرض لهم كلال، فهم يتصرفون في الأجسام السفلية، والرياح تهب بتحريكاتها، والسحاب يطرأ أو يزول بتصريفاتها، والزلازل بقوتها، والكتاب العزيز شاهد بذلك حيث قال: ﴿فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا﴾ [الذاريات، ٥١/٤]، ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [النازعات، ٧٩/٥]. ولأن الروحانيات مختصة بالهياكل العظيمة كالسماوات، والأفلاك كالأبدان لهم، والكواكب كالقلوب والملائكة كالأرواح.

فهذه الوجوه أجود ما قيل في الدلالة على كل واحد من المذهبين، وعليك الاستبصار بعقلك وسبرك دون التقليد.

١ م: والدليل.
٢ م: وعن تجلي.
٣ م + تعالى.
٤ م: لهم.

[٤.٥.] المسألة الخامسة: في الإمامة

اعلم أن في وجوبها قولين:

القائلون[١] بوجوبها: منهم من أوجبها عقلًا، ومنهم من أوجبها سمعًا، وهم أصحابنا وأكثر المعتزلة والزيدية.

والقائلون بالوجوب العقلي فريقان:

أحدهما قال بوجوبها على الله تعالى.

وثانيهما قال بوجوبها على الخلق.

والموجبون على الله تعالى:[٢] الاثنا عشرية والإسماعيلية.[٣]

والموجبون على الخلق عقلًا:[٤] أبو الحسين البصري والجاحظ، وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم الكعبي.

وأمّا الذين قالوا بعدم الوجوب فهم فرق ثلاثة:

الأولى قالت[٥] بوجوبه عند ظهور الفتن لا غير.

والثانية قالت بوجوبه عند ظهور العدل والسكون لا غير.

والثالثة قالت بعدم وجوبها أصلًا، وهذا قول أكثر الخوارج.

والمختار أن نصبه واجب على الخلق سمعًا. والدليل عليه أن البلد متى كان فيه رئيس عالم، قاهر، سايس، مَهيب فحال أهله إلى الصلاح أقرب منه إلى الفساد، والعلم به ضروري. وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول: نصبه يدفع الضرر عن النفس جزمًا، ودفع الضرر عن النفس واجب إجماعًا، فكان نصبه واجبًا.

ثم نقول: الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم. والدليل على إمامة أبي بكر[٦] أن الأمة مجمعة

---

[١] ج م: والقائلون.

[٢] م + وتقدس.

[٣] هي فرقة من الشيعة، لكن الإسماعيلية امتازت عن الاثني عشرية بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر. وهو ابن جعفر الصادق الأكبر المنصوص عليه في بدء الأمر. الملل والنحل للشهرستاني، ١٩١/١.

[٤] م – عقلًا.

[٥] ج: قالوا.

[٦] م + رضي الله عنه.

على أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إمّا أبو بكر أو علي أو العباس، ثم إن عليًا والعباس تركا الإمامة، فذلك الترك إمّا عن قدرة أو عن عجز، لا سبيل إلى الثاني؛ لأن عليًا كرم الله وجهه اختص بأمور توجب زيادة القدرة؛ / أولها: قربه من محمد صلى الله عليه وسلم بالنسب، والثاني: اعتضاده [٩٣و] بزوجية فاطمة، والحسن والحسين والعباس رضي الله عنهم، مع ما عُلم من كمال الشجاعة وقوة العلم وكثرة الفضائل، فتعين الأول. ثم نقول: ذلك الترك عن القدرة إمّا أن يكون مع استحقاقها مع وجود أبي بكر[١] أو لا مع الاستحقاق مع وجوده، لا سبيل إلى الأول، وإلا فذلك الترك معصية، فينافيه الاستحقاق، فتعين الثاني، وهو المطلوب.

وأمّا الشيعة فعمدتهم دعوى النص الجلي على إمامة علي[٢] رضي الله تعالى[٣] عنه.

ولا وجود له قطعًا، يُعلم ذلك باستقراء العوائد، فإنه لو كان له وجود لوقع الظفر به لواحد من المحدثين مع كثرة الطلب والتفتيش والبحث.[٤] وحيث لم يُظفر به دل ذلك على العدم.

دليل ثانٍ يدل على صحة خلافة الأربعة، وهو قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [النور، ٥٥/٢٤]، وجه التمسك به أن الله وعد باستخلاف الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وكل ما وعد الله به فهو حق، ولم يوجد إلا خلافة الخلفاء الأربعة، فوجب القطع بأنها هي التي وعد الله تعالى بها. والله أعلم.

[٥.] الركن الخامس: في المعاد

وفيه مسائل:[٥]

الأقوال في المعاد أربعة:

---

[١] م + رضي الله عنه.

[٢] م + بن أبي طالب.

[٣] م – تعالى.

[٤] م: والبحث والتفتيش.

[٥] ج م + الأولى.

الأول: ثبوت المعاد الجسماني والروحاني.

الثاني: نفيهما، وهو مذهب ناس من الطبائعيين، وهو باطل.

الثالث: المعاد الروحاني فقط، وهو مذهب أكثر الفلاسفة.

الرابع: المعاد الجسماني فقط، وهو مذهب أكثر المتكلمين.

والحق إثباتهما.

[٥.١.] المسألة الأولى:[١] في كيفية إعادة المعدوم

أمّا الأجسام فقد اختلف علماء الإسلام في ذلك على قولين:

أحدهما: أن الله تعالى يعدم ذوات الأجسام وأجزاءها، ثم يعيدها بعينها.

وثانيهما: أن الله تعالى يفرق الأجزاء ثم يجمعها.

واعلم أن مسألة إعادة المعدوم تتفرع على أصلين:

الأول: كون الوجود زائدًا على الماهية الممكنة أم لا؟ وهي أصل مسألة المعدوم، وأنه[٢] شيء أم لا؟

الثاني:[٣] إثبات النفس الناطقة.

فلا بد من تقديم الأصلين:

الأصل الأول:[٤] بيان[٥] التفرع عليه، وذلك لأن من يقول بأن وجود الممكن نفس ماهيته، فإعادته إعادة وجوده.

ومن قال بأنه زائد على الماهية؛ فمنهم من قال: المعدوم ليس بشيء، وهو الحكيم[٦] والأشعري. ومنهم من قال بأنه شيء، وهو قول المعتزلة، وزعم بأن المعدوم شيء، والذوات متقررة في الخارج بدون الوجود، فالإعادة عبارة عن جعلها موصوفة بالوجود.

---

[١] م: الثانية.
[٢] م: فإنه.
[٣] م: والثاني.
[٤] ج + كون الوجود زائدًا.
[٥] ج: وبيان.
[٦] هو الحكيم الفارابي.

فعلى هذا إن قيل بأن المعدوم[١] / ليس بشيء، وهو مذهب الأشاعرة، [٩٣ظ] فمعنى العدم بطلان ذاته المخصوصة، ومع ذلك فالله سبحانه وتعالى[٢] تعالى يعيد الوجود المخصوص نفسه. وإن قيل بأن المعدوم شيء، كما قاله المعتزلي، فالماهيات الممكنة متقررة خارج الذهن ومتخلية[٣] عن الوجود، والله تعالى يعيد الوجود إليها.

الأصل الأول كون وجود الممكن زائدًا على ماهيته، والدليل عليه هو أنّا نتصور معنى الوجود بالبديهة، ونجزم بصدقه على جميع الموجودات، ويلزم من ذلك كون الوجود مشتركًا بين سائر الموجودات. وإذا ثبت ذلك فنقول: وجود الممكن زائد على ماهيته، خلافًا للأشعري؛ وذلك لأن الوجود مشترك بين الموجودات لما مرّ، ولا شيء من الماهيات الممكنة بمشترك بين الموجودات، ويلزم من هذا كون الوجود زائدًا على الماهية الممكنة، وهو المطلوب.

ثم نقول: المعدوم ليس بشيء؛ وذلك لأن الوجود إن كان نفس الماهية فظاهر، وإن كان غيرها فنقول: كلُّ ما له[٤] تقرُّرٌ في الأعيان فله هوية في الأعيان، وكل ما له هوية في الأعيان فهو مشخص أو معروض للتشخص، وكل ما[٥] هو كذلك فهو موجود، ويلزم من هذا عدم تقررها في الأعيان.

الأصل الثاني: النفس الناطقة، والدليل عليها أنّا نعقل الوحدة والنقطة وسائر البسائط، ويلزم من هذا أن تكون[٦] النفس جوهرًا مجردًا؛ وذلك لأنها لو كانت ذات وضع لكانت قابلة للقسمة، فالحال فيها قابل للقسمة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل، فيلزم انقسام البسيط، وهو محال.

الوجه الثاني: أنّا نعقل الكليّات، فلو كانت ذات وضع لكانت الكليّات الموجودة فيها متخصصة بوضع معيّن وبمقدار معيّن، فلا تكون مجردة عن العوارض المادية، هذا خلف.

---

[١] م: أن المعدوم.
[٢] م – وتعالى.
[٣] م: متخيلة.
[٤] ج + هو.
[٥] م: فكلما.
[٦] ج: أن يكون.

واختلف العقلاء في بقائها بعد الموت، والذي[١] اختاره المحققون أنها باقية بعد الموت، والدليل المنقول والمعقول.

أمّا المنقول: فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًاۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران، ١٦٩/٣]. فنقول: المراد بالروح والنفس الناطقة في هذا الموضع شيء واحد، فنقول: الروح إمّا أن يكون[٢] روح سعيد أو شقي، وأرواح السعداء باقية لما مرّ، وأرواح الأشقياء باقية لقصة قتلى بدر، فإنه صلى الله عليه وسلم خاطبهم بعد القتل، فقال: «﴿هَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ [الأعراف، ٤٤/٧]، فإنّا وجدنا ما وعدنا[٣] ربنا حقًّا»،[٤] ولإجماع الأنبياء عليهم السلام، هكذا نقله الإمام رحمه الله تَعَالَى.

وأمّا المعقول: هو أنه لو كانت قابلة / للفساد لكان لذلك القبول محل، [٩٤و] ونمنع أن يكون هو تلك النفوس؛ وذلك لأن القابل واجب البقاء عند وجوب[٥] المقبول، والنفس لا تبقى بعد فسادها، فيلزم أن يكون محل ذلك الإمكان جوهرًا آخر، فتكون النفس مركبة من الهيولى والصورة، وهيولى النفس وجب قيامها بذاتها دفعًا للتسلسل، فوجب أن لا يصح الفساد عليها مع أنه جوهر مجرد قابل للصور العقلية، ولا معنى للنفس إلا ذلك.

والاعتبارات العقلية[٦] أيضًا دالة على أنها[٧] لا تفنى بفناء البدن؛ وذلك لأن الإنسان كلما أمعن في الرياضات ضعف البدن وقويت النفس، ولاحت له المغيبات وتجلت له ما لم تنجل له قبل. وبعد سن الأربعين يضعف البدن وتقوى النفس والإدراك.

[٥.١.١. النفوس حادثة أم قديمة؟]

والنفوس حادثة أم قديمة؟ فيه اختلاف بين القدماء. والمختار عند المحققين

---

[١] م: فالذي.
[٢] م: تكون.
[٣] م: وعد لنا.
[٤] صحيح البخاري، المغازي ٨.
[٥] ج م: وجود.
[٦] ج: العقليات.
[٧] ج: أنه.

حدوثها، واحتجوا على الحدوث بأنها لو كانت موجودة قبل البدن فإمّا أن تكون واحدة أو كثيرة. والأول باطل؛ لأنها إن بقيت واحدة بعد التعلق بالأبدان كانت نفس كل واحد منّا عين نفس الآخر، فكل ما يعلمه أحدنا يعلمه الآخر، واللازم باطل. وإن لم تبق واحدة كانت قابلة للقسمة والتجزي، فهي ذات وضع، وذلك محال؛ لتجردها على ما مرّ. والثاني باطل، وإلا لكانت متشاركة بالماهية ومتخالفة[١] بأمر من الأمور، فما به الامتياز إن كان بسبب الماهية كان لازمًا لها، فكان نوعها منحصرًا في شخصها، وإن كان بالعوارض المفارقة، والعورض المفارقة لا تلحق الشيء دون القابل، فالنفس لها تعلق بالبدن قبل تعلقها به.

وفيه نظر من وجهين:

أحدهما: أن الدليل مبني على أن النفوس الناطقة متحدة الساهية، ولم يقم عليه[٢] برهان.

والثاني: أنه مبني[٣] على إبطال التناسخ، وهذا لجواز تعلقها بأبدان أخرى قبل هذه الأبدان.

ثم احتجوا على فساد التناسخ بأن النفوس حادثة على ما مرّ، فيلزم منه فساد التناسخ؛ وذلك لأن البدن كافٍ في فيضان النفس عن المبدأ، وإلا لما حدثت عند حدوثه، فيلزم أن يحدث عند حدوث البدن نفس، فلو تعلقت به نفس أخرى على سبيل التناسخ لكان للبدن الواحد نفسان مدبرتان،[٤] وهو محال؛ لأن كل واحد يعلم أن مدبر بدنه واحد. وفيه نظر؛ لأنّا لا نسلِّم أن النفوس حادثة، والدليل المذكور قد مر ضعفه. سلّمنا ذلك ولكن لا نسلِّم أن البدن كافٍ في فيضان النفس عن المبدأ، ولم لا يجوز توقف حدوث البعض على مزاج خاص، والبعض الآخر على سبيل التناسخ؟ وقد لاح الدور ممّا ذكرناه.

---

[١] ج م: مخالفة.
[٢] ج: عليه.
[٣] ج: يبنى.
[٤] م: مدبران.

[٩٤ظ] وقد / عوّل الإمام في إبطال التناسخ على أنه لو تعلق بالبدن نفس على سبيل التناسخ لكانت تتذكر تعلقها بالبدن الآخر، واللازم باطل.

[٥.١.٢. سعادة النفس]

واعلم أن سعادة النفس الطاهرة[١] عن الكدورات البدنية سعادة عظيمة؛ وذلك لأنها إذا فارقت البدن وهي طاهرة لم يتمكن[٢] فيها حب الجسمانيات ولم تتلوث بالمعاصي، وتحصل على العلم بالله تَعَالَى وصفاته وأفعاله على قدر استعدادها، فلا شك أنه تزداد في الدار الآخرة هذه العلوم جلاء عظيمًا ووضوحًا تامًّا، فيحصل للمتصف بها من اللذة والبهجة والسعادة ما لا تحيط به عبارة.[٣]

[٥.١.٣. الإعادة إمّا للنفس أو للبدن]

واعلم أن الإعادة إمّا للنفس أو للبدن؛ أمّا النفس فقد عُلم أنها باقية بعد البدن، وإعادتها جعلها[٤] متعلقة بذلك البدن، فذلك يبنى على إعادة المعدوم بعينه. واختلف الناس فيه؛ فالذي اختاره جمهور المتكلمين إمكان إعادة المعدوم بعينه، خلافًا لأبي الحسين البصري وأبي محمود الخوارزمي[٥] والكرّامية والفلاسفة. واختار الغزالي[٦] في كتبه[٧] إعادة الروح إلى مثل البدن الأول، ولم يلتزم[٨] ذلك البدن. قال الإمام: والذي يدل على إمكان الإعادة بعينه أنه إن كان الامتناع للماهية أو لأمر لازم لها وجب أن لا يزول، فوجب أن يكون ممتنعًا، وذلك محال. وإن كان لأمر عارض، والعارض يمكن زواله، فيمكن الإعادة بعينه.

---

[١] ج: الطاهر.

[٢] م: ولم يتمكن.

[٣] ج: العبارة.

[٤] ج: جعله.

[٥] ركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي (ت. ٥٣٦هـ/١١٤١م). هو أحد أبرز علماء الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. كان من تلامذة أبي الحسين البصري. له تصانيف مهمة، منها: الفائق في أصول الدين، والمعتمد في أصول الدين، وتحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة. طبقات المعتزلة لابن المرتضى، ١٠٦-١٠٩.

[٦] م + رحمه الله.

[٧] ج م: في بعض كتبه.

[٨] ج: ولم يلزم.

وللخصم شبه:

أحدها: أنه لو أكل إنسان إنسانًا آخر وصار المأكول جزءًا من الآكل فلو أعيدا معًا استحال أن تكون تلك الأجزاء أجزاء لهما، فيلزم عدم إعادتهما على تقدير إعادتهما، وذلك محال.

وثانيها: أن الذوات الماضية غير متناهية فلو أعيد الكل لزم وجود أجسام لا نهاية لها، وهو محال.

وثالثها: لو أعيدت النفس إلى البدن والموجود ثانيًا هو غير البدن الأول يلزم القول بالتناسخ، وهو محال.

والجواب عن الأول: لا نسلّم أنه يلزم عدم إعادتهما على تقدير إعادتهما، إنما يلزم[١] أن لو لم يكن الموجود في المعاد هي الأجزاء الأصلية فقط.

وعن الثاني: لا نسلّم أن الذوات الماضية لكل فلك من الأفلاك غير متناهية. والمنع على رأينا واضح جدًّا؛ لأن ذوات الأجسام كلها متناهية حادثة.[٢] وأمّا على رأي الفلاسفة فلأن البرهان ما قام على أن الذوات الماضية لكل فلك من الأفلاك غير متناهية، بل برهانهم يقتضي بقاء الفلك الأعظم، وأمّا بقاء بقية الأفلاك فما انتظم لهم عليه دليل، فيتأتى المنع على أصولهم أيضًا. فنقول: لا نسلّم أن تلك الذوات وحدها مفيدة للأبدان الإنسانية.[٣]

[٥.١.٤. معنى الإعادة]

واعلم أن المسلمين المِلِّيّين أجمعوا على أن المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد / تفرقها جائز،[٤] خلافًا للفلاسفة. [٩٥و]

لنا: أنه ممكن والصادق أخبر عنه، فوجب القول به. أمّا الإمكان فإمّا بالنظر إلى القابل وهو موجود؛ وذلك لأن قبول الجسم الأعراض القائمة به

---

[١] م + ذلك.

[٢] ج م − حادثة.

[٣] م + وعن الثالث: لا نسلِّم أن مثل هذا التناسخ محال.

[٤] ج م: ممكن.

أمر ثابت[1] لذاته. وأمّا بالنظر إلى الفاعل فلأن الله تعالى[2] قادر على كل الممكنات، عالم بجميع الجزئيات، فهو قادر على جمعها وخلق الحياة فيها. وأمّا[3] أن الصادق أخبر عنه فلأنه[4] من المعلوم بالضرورة أنه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد الجسماني.

[٥.١.٥. الممكن يقبل العدم]

واعلم أنّا ندعي أن ما سوى الله تَعَالَى قابل للعدم. والدليل عليه أنه ممكن، والممكن هو الذي يقبل الوجود والعدم على السواء، فإذن قبول العدم من لوازم ماهية[5] الممكن، ولازم الماهية لا ينفك عنها، وهو المطلوب.

والخرق والالتآم جائزان على الأفلاك. والشبه التي لهم تختص بالمحدد الجهات. وقد نقل الإمام أن كثيرًا من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا: إن السماوات تنخرق، إلا أن العرش لا ينخرق، والفلك الأقصى هو العرش، وهو المحدد للجهات. وبهذا القدر يحصل الجمع بين المقالتين.

وإذا قد تبين[6] تقرير قاعدة المعاد فلنتكلم في المسائل الفرعية.

[٥.٢. المسألة الثانية: في المسائل الفرعية]

[٥.٢.١.] المسألة الأولى:[7] [في عذاب القبر]

عذاب القبر حق، خلافًا للمعتزلة، والدليل عليه قوله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ﴾ [آل عمران، ٣/١٦٩]، هذا في حق السعداء، وأمّا في حق الأشقياء فقوله تَعَالَى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا﴾ [غافر، ٤٠/٤٦].

واختلفوا في وجود الجنة والنار الآن؛ فقالت الأشاعرة: إنهما مخلوقتان،

١ ج + له.
٢ م + وتقدس.
٣ م: أمّا.
٤ ج: فلأن المعلوم بالضرورة.
٥ م – ماهية.
٦ ج م: وإذا تقررت قاعدة المعاد.
٧ ج: الأول؛ م: الأولى.

خلافًا للمعتزلة. والدليل عليه في صفة الجنة: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران، ٣/١٣٣]، وفي صفة النار: ﴿أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران، ٣/١٣١].

[٥.٢.٢. المسألة] الثانية:[1] [في وزن العمل]

وزن الأعمال حق والمراد منه[2] إمّا وزن صحائف الأعمال. ثم يظهر الرجحان على وفق الأعمال الحسنة والقبيحة.

وإنطاق الجوارح ممكن، والله تَعَالَى قادر على كل الممكنات.

وكذا القول في الحوض والصراط.

[٥.٢.٣. المسألة] الثالثة:[3] [في نعيم أهل الجنة]

نعيم أهل الجنة دائم وكذا عذاب الكفار، خلافًا لأبي الهذيل من المعتزلة، فإنه قال: ينتهي أهل الجنة إلى سكون دائم يوجب لهم اللذة، وينتهي أهل النار إلى سكون دائم يوجب الألم لأهل النار. وقال جمهور المعتزلة: إن الثواب والعقاب ينقطع.

لنا: أن دوامه ممكن، وإلا ينتقل الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، وهو محال. وقد أخبر عنه الصادق، فوجب القول بصحته.

واعلم أن من الناس من قال: إن المسلم لا يعذَّب أصلًا، وهو باطل بالآيات الكثيرة الدالة على تعذيب المسلم الفاسق. ومنهم من سلَّم أن الفاسق من أهل الصلاة يدخل النار.

/ ثم اختلفوا بعد ذلك؛ فقال أهل السنة: إن الله تَعَالَى يعفو عن البعض، والذين[4] يدخلهم النار لا بد أن يخرجهم منها. وقالت المعتزلة: عذاب الفساق مؤبد. [٩٥ظ]

لنا: قوله تعال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء، ٤/٤٨]، وقوله تَعَالَى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر، ٣٩/٥٣].

١ ج: الثاني.
٢ ج: به.
٣ ج: الثالث.
٤ ج: الذي.

[٥.٢.٤. المسألة] الرابعة:[١] [في الشفاعة]

القول بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق سائر الأمة حق، خلافًا للمعتزلة.

لنا: قوله تَعَالَى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر، ٧٤/٤٨]، وذلك في حق الكفار، فيدل على أن حال المؤمنين[٢] بخلافه، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».[٣]

[٥.٢.٥. المسألة] الخامسة: [في أن الإيمان هو الاعتقاد والقول يظهره]

الإيمان عبارة عن الاعتقاد بالجنان، والقول يظهره، والأعمال خارجة عن مسمّى الإيمان، خلافًا لبعضهم. والدليل عليه أن الله تَعَالَى جعل القلب محل الإيمان فقال: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل، ١٦/١٠٦]، وأثبت الإيمان مع الظلم قال تَعَالَى: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام، ٦/٨٢]، وقال تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة، ٢/١٧٨]. وقال الشافعي رضي الله عنه: الإيمان عبارة عن الإقرار باللسان والاعتقاد بالجنان والعمل بالأركان. ثم قال الشافعي[٤] رضي الله عنه: الفاسق لا يخرج عن الإيمان. وهذا مشكل جدًّا؛ لأنه يلزم منه وجود المجموع بدون الجزء، وهو محال.

وأمّا المعتزلة فقد قالوا: إنه يخُرج عن الإيمان. ثم القائلون[٥] اختلفوا بعد ذلك؛ فقالت المعتزلة: يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، وقالت الخوارج: يدخل في الكفر. والحق التفريع على أن الإيمان عبارة عمّاذا.

[٥.٢.٦. المسألة] السادسة: [في الاستثناء]

قول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله تعالى[٦] محمول على التبرك. كان ابن مسعود يقوله. وكذلك جمع عظيم من الصحابة رضي الله عنهم. وأنكره أبو حنيفة.[٧]

١ ج: الثالث.
٢ ج م: المؤمن.
٣ مسند أحمد، ٣/٢١٣؛ سنن أبي داود، السنة ٢٣.
٤ م – الشافعي.
٥ ج م – القائلون.
٦ م – تعالى.
٧ م + رضي الله عنه.

ومن أصحابنا من حمله على الشك في العاقبة. قال الإمام: ولا اختلاف[١] بين الشافعي وأبي حنيفة[٢] بل ذلك تفريع منهما على أصليهما؛[٣] وذلك لأن الشافعي[٤] لمّا كان الإيمان عنده عبارة عن الاعتقاد والإقرار والعمل دخل الشك في العمل، وأمّا عند أبي حنيفة[٥] فلا يدخل؛ لأن الإيمان عبارة عنده[٦] عن الاعتقاد، فلم يكن الشك في العمل قادحًا فيه. وفيه نظر.

[٥.٢.٧. المسألة] السابعة: [في] وجوب التوبة

والدليل عليه قوله تَعَالَى: ﴿تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم، ٦٦/٨]، والقبول مرتب عليه[٧] لقوله تَعَالَى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى، ٤٢/٢٥].

وتصح التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار[٨] على البعض، خلافًا لأبي هاشم.

حجة الجمهور: أن اليهودي لو غصب حبة ثم تاب عن اليهودية مع الإصرار على ذلك الغصب فإن توبته صحيحة إجماعًا.

[٦.] خاتمة

المختار أن لا نُكفِّر / أحدًا من أهل القبلة لقوله صلى الله عليه وسلم: [٩٦و]
«من توجه إلى قبلتنا وصلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم[٩] له ذِمة الله وذمة رسوله».[١٠]

ولا يلزم كل مسلم معرفة الله تَعَالَى وصفاته بالبرهان على الرأي الصحيح. والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل الإيمان من كل أحد، وإن لم يعلم منه أنه عارف بالله تَعَالَى بطريق البرهان.

١ ج: لا اختلاف.
٢ م + رضي الله عنهما.
٣ ج: أصلهما.
٤ ج م + رضي الله عنه.
٥ م + رضي الله عنه.
٦ ج: عنده عبارة؛ م – عنده.
٧ م: عليه مرتب.
٨ ج: الاحتراز.
٩ م: مسلم.
١٠ صحيح البخاري، الصلاة ٢٨.

ثم قال الإمام: الأقرب أنَّا نكفِّر المجسمة؛ لأنهم على التحقيق قائلون بعدم الباري تَعَالَى،[1] ضرورة أن كل ما ليس بمتحيِّز ولا في جهة فهو ليس بموجود عندهم، والله سبحانه[2] وتَعَالَى ليس بمتحيِّز ولا في جهة، فيلزم من قولهم نفي الباري، تعالى الله عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

{هذا آخر الكلام في هذا الفن، وبه كمل هذا المجموع}.[3]

---

١ م: عز وجل.
٢ م − سبحانه.
٣ م: مجموع الكتاب.

الفهارس

فهرس الآيات

٢- سورة البقرة

٣- سورة آل عمران

٤- سورة النساء

٥- سورة المائدة

٦- سورة الأنعام

٧- سورة الأعراف

٨- سورة الأنفال

٩- سورة التوبة

١٠- سورة يونس

١١- سورة هود

١٢- سورة يوسف

١٣- سورة الرعد

١٤- سورة إبراهيم

١٥- سورة الحجر

١٦- سورة النحل

١٧- سورة الإسراء

١٨- سورة الكهف

٢١- سورة الأنبياء

٢٢- سورة الحج

٢٣- سورة المؤمنون

٢٤- سورة النور

٢٦- سورة الشعراء

٢٧- سورة النمل

٢٩- سورة العنكبوت

٣٠- سورة الروم

٣٣- سورة الأحزاب

٣٥- سورة فاطر

٣٧- سورة الصافات

٣٨- سورة ص

٣٩- سورة الزمر

٤٠- سورة غافر

٤١- سورة فصلت

٤٢- سورة الشورى

٤٨- سورة الفتح

٤٩- سورة الحجرات

٥١- سورة الذاريات

٥٣- سورة النجم

٥٨- سورة المجادلة

٥٩- سورة الحشر

٦١- سورة الصف

٦٢- سورة الجمعة

٦٥- سورة الطلاق

٦٦- سورة التحريم

٦٨- سورة القلم

٧٢- سورة الجن

٧٤- سورة المدثر

٧٥- سورة القيامة

٧٧- سورة المرسلات

٧٨- سورة النبأ

٧٩- سورة النازعات

٨١- سورة التكوير

٨٩- سورة الفجر

٩٨- سورة البينة

١٠٣- سورة العصر

فهرس الأحاديث

فهرس الأشعار

فهرس الأعلام

فهرس الكتب

فهرس الفرق والمذاهب

فهرس المصطلحات

المصادر والمراجع

▪ **الإبانة الكبرى؛**

أبو عبد الله عبيد الله بن محمد، ابن بطة العُكْبَري (ت. ٣٨٧هـ/٩٩٧م).
تحقيق: رضا معطي وآخرون، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

▪ **الآثار؛**

أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت. ١٨٢هـ/٧٩٨م).
تحقيق: أبو الوفا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

▪ **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان؛**

أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي البُستي (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

▪ **الأعلام؛**

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي (ت. ١٩٧٦م).
دار العلم للملايين، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

▪ **الزهد والرقائق لابن المبارك؛**

أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك الحنظلي التركي المروزي (ت. ١٨١هـ/٧٩٧م).
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

▪ **البداية والنهاية؛**

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٣م).
دار الفكر، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

▪ **البدر المنير؛**

أبو حفص ابن الملقن سراج الدين الشافعي المصري (ت. ٨٠٤هـ/١٤٠١م).
تحقيق: مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

▪ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة؛**
عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١هـ/١٥٠٥م).
تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان/صيدا، د.ت.

▪ **تاريخ ابن خلدون؛**
عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت. ٨٠٨هـ/١٤٠٦م).
تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

▪ **تاريخ الإسلام؛**
أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).
تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

▪ **تاريخ بغداد؛**
أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).
تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

▪ **تهذيب اللغة؛**
محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م).
تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠١ م.

▪ **صحيح البخاري** (المسمى بـ**الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه**)؛
أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).
تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

▪ **الجامع؛**
معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي البصري نزيل اليمن (ت. ١٥٣هـ/٧٧٠م).
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

▪ **الجواهر المضية في طبقات الحنفية؛**
عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي (ت. ٧٧٥هـ/١٣٧٤م).
نشر: مير محمد كتب خانه، كراتشي، د.ت.

▪ **الرد على سير الأوزاعي؛**
أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري. (ت. ١٨٢هـ/٧٩٨م).
نشر: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن، د.ت.

▪ **سنن ابن ماجه؛**
أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

▪ **سنن أبي داود؛**
أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني (ت. ٢٧٥هـ/٨٨٩م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط – محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

▪ **سنن الترمذي؛**
أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م).
تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

▪ **سنن الدارقطني؛**
أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي الدارقطني (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٥م).
تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

▪ **السنن الكبرى؛**
أبو بكر أحمد بن الحسين الخُسْرَوْجردي الخراساني البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).
تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

▪ **السنن الكبرى؛**
أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م).
تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

▪ **السنن المأثورة؛**
محمد بن إدريس الشافعي (ت. ٢٠٤هـ/٨٢٠م).
تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- **سير أعلام النبلاء؛**

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م).
تحقيق: الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛**

أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي (ت. ١٠٨٩هـ/١٦٧٩م).
تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- **الشريعة؛**

أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرّيُّ البغدادي (ت. ٣٦٠هـ/٩٧٠م).
تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن، الرياض ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

- **الطبقات السنية في تراجم الحنفية؛**

تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي (ت. ١٠١٠هـ/١٦٠١م).
تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، هجر ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

- **طبقات الشافعية الكبرى؛**

تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت. ٧٧١هـ/١٣٦٩م).
تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

- **طبقات الشافعية؛**

أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت. ٨٥١هـ/١٤٤٧م).
تحقيق: عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

- **طبقات الشافعيين؛**

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت. ٧٧٤هـ/١٣٧٢م).
تحقيق: أحمد عمر هاشم - محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- **طبقات الفقهاء مع تهذيب ابن منظور؛**

أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت. ٤٧٦هـ/١٠٨٣م).
تحقيق: إحسان عباس، بيروت ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م.

- **العبر في خبر من غبر؛**

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايماز الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٧م).
تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

- **العين؛**

للخليل بن أحمد (ت. ١٧٥هـ/٧٩١م).
تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الهلال، د.ت.

- **فوات الوفيات؛**

محمد بن شاكر بن أحمد (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٢م).
تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

- **كتاب القواعد الكلية في جملة من الفنون العلمية [مخطوط]؛**

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمود الإصفهاني (ت. ٦٨٨هـ/١٢٨٩م).
المكتبة السليمانية، قسم عاشر أفندي، رقم ٤٧١.

- **كتاب القواعد الكلية في خمس من الفنون العلمية [مخطوط]؛**

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمود الإصفهاني (ت. ٦٨٨هـ/١٢٨٩م).
مكتبة الملة، قسم فيض الله أفندي، رقم ٢١٨٤.

- **كتاب القواعد الكلية في خمس من الفنون العلمية [مخطوط]؛**

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمود الإصفهاني (ت. ٦٨٨هـ/١٢٨٩م).
المكتبة السليمانية، قسم جار الله، رقم ٨٢٧.

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛**

مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي المشهور باسم حاجي خليفة (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٦م).
مكتبة المثنى، بغداد ١٣٥٦هـ/١٩٤١م.

- **المحصول؛**
أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/١٢٠٩م).
تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان؛**
أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد اليافعي (ت. ٧٦٨هـ/١٣٦٦م).
دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

- **مسند أبي يعلى؛**
أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلي (ت. ٣٠٧هـ/٩١٩م).
تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

- **مسند الإمام أحمد بن حنبل؛**
أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).
المطبعة الميمنية، مصر ١٣١٣هـ/١٨٩٥م.

- **مسند الدارمي (سنن الدارمي)؛**
أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي (ت. ٢٥٥هـ/٨٦٨م).
تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م.

- **صحيح مسلم** (المسمى بـ **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**)؛
أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. ٢٦١هـ/٨٧٤م).
تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

- **موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام**؛
أحمد معمور العسيري.
مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- **مصنف ابن أبي شيبة؛**
أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد العبسي (ت. ٢٣٥هـ/٨٤٩م).
تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

- **مصنف عبد الرزاق؛**
أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت. ٢١١هـ/٨٢٦م).
تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع (الموضوعات الصغرى)؛**
أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان القاري الهروي (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٥م).
تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩٨.

- **معالم السنن؛**
أبو سليمان حمد بن محمد المعروف بالخطابي (ت. ٣٨٨هـ/٩٩٨م).
المطبعة العلمية، حلب ١٣٥١هـ/١٩٣٢م.

- **المعجم الكبير؛**
أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت. ٣٦٠هـ/٩٧٠م).
تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.

- **معرفة السنن والآثار؛**
أبو بكر أحمد بن الحسين الخسروجردي الخراساني البيهقي (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٥م).
تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي/ باكستان ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

- **الملل والنحل؛**
أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ/١١٥٣م).
مؤسسة الحلبي، د.ت.

- **الموطأ (رواية أبي مصعب)؛**
مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م).
تحقيق: بشار عواد معروف – محمود خلي، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

- **الموطأ (رواية يحيى بن يحيى)؛**
مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م).
دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.

- **موطأ الإمام مالك (رواية محمد بن الحسن الشيباني)؛**
مالك بن أنس الأصبحي المدني (ت. ١٧٩هـ/٧٩٥م).
تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

- **نهاية الوصول في دراية الأصول؛**
صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (ت. ٧١٥هـ/١٣١٥م).
تحقيق: صالح بن سليمان - سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

- **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛**
إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. ١٣٩٩هـ/١٩٢٠م).
د.ن.، إسطنبول ١٣٧٠هـ/١٩٥١م.

المصادر والمراجع غير العربية

Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî ve Mektebi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

مركز البحوث الإسلامية
إستانبول

سلسلة عيون التراث الإسلامي

١. **أحكام القرآن الكريم**، لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت. ٣٢١هـ/٩٣٣م)، تحقيق: سعد الدين أونال، ١، ٢، ١٩٩٥، ١٩٩٨.
٢. **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت. ٧٤٨هـ/١٣٤٨م)، تحقيق: طيّار آلتي قولاج، ١-٤، ١٩٩٥.
٣. **كتاب التوحيد**، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، تحقيق: بكر طوپال أوغلي - محمد آروتشي، ٢٠٠٣.
٤. **لباب الكلام**، لعلاء الدين محمد بن عبد الحميد السمرقندي الأسمندي (ت. ٥٥٢هـ/١١٥٧م؟)، تحقيق: محمد سعيد أزروارلي، ٢٠٠٥.
٥. **العقيدة الركنية في شرح لا إله إلا الله محمد رسول الله**، لأبي محمد ركن الدين عبيد الله بن محمد السمرقندي (ت. ٧٠١هـ/١٣٠١م)، تحقيق: مصطفى سنان أغلو، ٢٠٠٨.
٦. **ترجمة كتاب التوحيد**، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م)، المترجم إلى اللغة التركية: بكر طوپال أوغلي، ٢٠٠٢.
٧. **أحكام السوق**، لأبي زكريا يحيى بن عمر الكناني الأندلسي (ت. ٢٨٩هـ/٩٠٢م)، تحقيق: إسماعيل خالدي، ٢٠١١
٨. **ترجمة إظهار الحق**، لرحمة الله بن خليل الرحمن الهندي (ت. ١٣٠٨هـ/١٨٩١م)، المترجم إلى اللغة التركية: علي ناملي - رمضان مصلو، ١-٢، ٢٠١٢.
٩. **الكفاية في الهداية**، لأبي محمد نور الدين أحمد بن محمود الصابوني (ت. ٥٨٠هـ/١١٨٤م)، تحقيق: محمد آروتشي، ٢٠١٣.
١٠. **المنتقى من عصمة الأنبياء**، لأبي محمد نور الدين أحمد بن محمود الصابوني (ت. ٥٨٠هـ/١١٨٤م)، تحقيق: محمد بولوط، ٢٠١٣.
١١. **لوامع البرهان وقواطع البيان في معاني القرآن**، لأبي الفضائل محمد بن الحسن المعيني (ت. ٥٣٧هـ/١١٤٣م)، تحقيق: سفر حسنوف، ١-٢، ٢٠١٣.
١٢. **التمهيد في بيان التوحيد**، لأبي شكور السالمي (ت. بعد ٤٦٠هـ/١٠٦٨م)، تحقيق عُمُرْ تركمان، ٢٠١٧.
١٣. **كتاب القواعد الكلّيّة في جملة من الفنون العلميّة**، لمحمد بن محمود الإصفهاني (ت. ٦٨٨هـ/١٢٨٩م)، تحقيق مَنْصُور كُوشِيئكَاغْ - بِلَال تَاشْقِينْ، ٢٠١٧.

Sübkî, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye-ti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdül-fettâh Muhammed el-Hulv, I-X, Kahire: Dâru Hecer li't-tıbâa ve'n-neşr ve't-tevzî', 1992.

Süyûtî, Celâleddin, *Bugyetü'l-vuât fî tabakāti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, I-II, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.

Yâfiî, Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân*, nşr. Halîl el-Mansûr, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1997.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *el-İber fî haberi men gaber*, nşr. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1993.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm: Kāmûsü terâcim*, nşr. Züheyr Fethullah, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.



KLASİK ESERLER DİZİSİ

1. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (v. 321/933), *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (nşr. Sadettin Ünal), I, 1995; II, 1998.
2. ez-Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed (v. 748/1348), *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabâkat ve'l-a'sâr* (nşr. Tayyar Altıkulaç), I-IV, 1995.
3. el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (v. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), 2003.
4. el-Üsmendî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilhamîd (v. 552/1157?), *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-Kelâm Adlı Eseri* (nşr. M. Sait Özervarlı), 2005.
5. es-Semerkandî, Ebû Muhammed Ubeydullah b. Muhammed (v. 701/1301), *el-Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illâllah Muhammedün Resûlullah* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), 2008.
6. el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (v. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), 2002; (7. bs.) 2015.
7. el-Kinânî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ömer el-Endelüsî (v. 289/902), *Ahkâmu's-sûk* (thk. İsmâil Hâlidî), 2011.
8. el-Hindî, Rahmetullah b. Halîlirrahmân (v. 1308/1891), *İzhârü'l-hak* (trc. Ali Namlı - Ramazan Muslu), I-II, 2012.
9. es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (v. 580/1184), *el-Kifâye fi'l-hidâye* (thk. Muhammet Aruçi), 2013.
10. es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd (v. 580/1184), *el-Münteka min ismeti'l-enbiyâ* (thk. Mehmet Bulut), 2013.
11. el-Muînî, Ebü'l-Fezâil Muhammed b. Hasan (v. 537/1143), *Levâmiu'l-burhân ve kavâtiu'l-beyân fî meâni'l-Kur'ân* (thk. Sefer Hasanov), I-II, 2013.
12. es-Sâlimî, Ebû Şekûr (v. 460/1068'den sonra), *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (thk. Ömür Türkmen), 2017.
13. el-İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd (v. 688/1289), *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye* (thk. Mansur Koçinkağ - Bilal Taşkın), 2017

Kaynakça

Başoğlu, Tuncay, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî ve Mektebi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Başoğlu, Tuncay, "Urmevî, Tâceddin", *DİA*, 2012, XLII, 178-179.

Bingöl, Abdülkuddûs, "Ebherî, Esîrüddin", *DİA*, 1994, X, 75-76.

İbn Kādî Şühbe, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, nşr. Abdülalîm Hân, I-IV, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XV, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1987.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *Tabakātü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyyîn*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb, I-II, Kahire: Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye, 1413/1993.

İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, nşr. Abdülkādir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût, I-X, Beyrut-Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406-14/1986-93.

İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, I-II, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951-55.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, I-II, Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941-43.

Koca, Ferhat, "İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd", *DİA*, 2000, XXII, 510-511.

Tahkikte İzlenen Yöntem

Eserin tahkikinde, yazım kurallarında ve dipnot açıklamalarında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından belirlenen tahkik kuralları takip edilmiştir. Tahkikte dikkat edilen başlıca hususlar şunlardır:

- Âşir Efendi nüshası müellife okunmuş nüsha olduğu için tahkikte asıl nüsha olarak belirlenmiş ve diğer iki nüshadaki farklılıklar dipnotta zikredilmiştir.

- Tespit edilebildiği kadarıyla hadislerin tahriçleri yapılmış ve bu hususta genel olarak iki kaynakla yetinilmiştir.

- Gerekli görülen kelimelerin harekeleri verilmiş ve açıklamaya ihtiyaç duyan kelimeler dipnotta açıklanmıştır. Bununla beraber doğrudan metne bir kelime eklenmesinin gerektiği durumlarda –meselâ başlıklandırmalarda olduğu gibi- eklemeler köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

- Kitapta geçen kişi ve ekol isimleri hakkında, ilk geçtikleri yerde dipnotta bilgi verilmiştir.

- Eserin giriş kısmında müellifin kendisi, eserleri ve yöntemi hakkında kısaca bilgilendirici mâlûmata yer verilmiştir.

- Metnin sonuna, araştırmacılara kolaylık sağlaması amacıyla içerik fihristi, kaynakça ve çok yönlü dizin listeleri eklenmiştir.

Kâtib Çelebi ise İsfahânî'nin cedel, mantık ve usûleyne dair *el-Kavâid* adlı bir eserini zikretmekte ve bu eserin onun en güzel çalışmalarından biri olduğunu kaydetmektedir.[32]

İbn Şâkir de İsfahânî'nin usûlü'd-dîn, fıkıh, mantık ve ilm-i hilâfı kapsayan *Kitâbü'l-Kavâid* adlı bir eser kaleme aldığını belirtir.

4. Tahkikte Esas Alınan Nüshalar

Tahkikte Âşir Efendi, Feyzullah Efendi, Cârullah Efendi nüshaları karşılaştırılmıştır.

a. Âşir Efendi Nüshası (Asıl Nüsha). Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi Koleksiyonu'nda 471 arşiv numaralı mecmuada yer alan bu nüsha, müellifin hayatında telif edilmesi ve doğrudan müellife okunmuş olması sebebiyle tahkikte asıl (ana) nüsha olarak belirlenmiştir. Nüshanın ilk sayfasında eserin adı *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye* olarak verilmiştir. Nüshanın ferağ kaydında "kitabın tamamının müellife okunduğu" kaydedilmiş, mantık kısmının sonunda "hayatının sonlarında müellife okunduğu", usûl-i fıkıh kısmının sonunda ise "675 yılı Sefer ayının on dördünde Salı günü tamamlandığı, 676 yılında ise müellife okunduğu" belirtilmiştir. Her sayfasında yirmi beş satır olmak üzere doksan altı varaktan oluşan bu nüshada bazı kısaltmalar yer almaktadır. Bunlar "Sûretü'n-nakz" ifadesinin kısaltması olan "ص ض", "sûretü'n-nizâ'" ifadesinin kısaltması olan "صع", "sellemnâ" ifadesinin kısaltması olan "س" ve "memnû'" ifadesinin kısaltması olan "م" şeklindeki kısaltmalardır.

b. Feyzullah Efendi Nüshası (Rumûzu: "م"). Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Koleksiyonu'nda 2184 arşiv numaralı mecmuada yer alan bu nüshanın hattı oldukça iyi durumdadır.

32 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359.

Mecmuanın ön yüzünde kitabın adı *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye fî hamsin mine'l-fünûni'l-ilmiyye* şeklinde verilmiştir. Bu ifadenin yan notunda "beş" (hams) kelimesi şöyle açıklanmıştır: "Bunlar, fıkıh ki, bu ilim bu nüshada yer almamaktadır, mantık, ilm-i hilâf, usûl-i fıkıh ve usûli'd-dîndir." Nüshanın başlığında "Allah, ömrünü uzun kılarak onunla İslâm'ı ve müslümanları faydalandırsın" ifadesine yer verilmiştir. Bu ifadeden hareketle ilk nüsha gibi bunun da müellif hayatta iken istinsah edildiğini söylemek mümkündür. Bu nüsha her bir sayfasında on dokuz satır olmak üzere 120 varaktan oluşmaktadır.

c. Cârullah Efendi Nüshası (Rumûzu: "ج"). Millet Kütüphanesi Cârullah Efendi Koleksiyonu'nda 827 arşiv numaralı mecmuada yer alan bu nüsha, okunabilir nitelikte olmakla beraber pek çok hata içermektedir. Ön yüzünde "Şeyh Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'nin *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye fî hamsin mine'l-fünûni'l-ilmiyye* adlı eseri" ifadesine yer verilmiştir.

bu meseleleri farklı mezhep ve ilim adamlarının görüşleri ekseninde tartışmaktadır. Bu haliyle eserin, kavâid literatürünün bir halkası olarak değerlendirilmesi zordur. Bu sebeple bu eseri, Sübkî'nin de işaret ettiği gibi İslâm düşüncesinin itikadî ve amelî boyutlarının nazarî yönüne ilişkin dört temel disiplinin özeti olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.[25] Nitekim eserin mukaddimesinde müellif şöyle demektedir: "Bu, hacmi mutedil, dizimi eşsiz olan bir özettir (*muhtasar*). Bazı ilmî disiplinlerin küllî kaidelerini onun kapsamına ekledim. [...] Esasında bu, ilmî disiplinlerin tamamının özetidir ve onların küllî ve cüz'î kaidelerinin özüdür."

Eserin usûl-i fıkıh kısmının, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı kitabının özeti olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu kısmın bab ve fasılları büyük oranda *el-Mahsûl* ile örtüşmektedir. Ancak meseleleri tahkik yöntemi ile ele alan İsfahânî kimi yerlerde *el-Mahsûl*'ün muhtelif başlıklar altında ele aldığı meseleleri tek başlık altında incelemiştir. Zaman zaman da Râzî'nin görüşlerine tenkitler yöneltmiştir.[26] Eserin diğer kısımlarının, belli bir kitabın özeti olup olmadığı noktasında ikna edici bir işarete rastlayamadık.

Kitâbü'l-Kavâid adlı bu eser temelde dört ilmi kapsamaktadır. Ancak bazı nüshalar açık bir şekilde eserin beş ilmi kapsadığını ifade etmektedir. Bu durumu, müellifin evvelemirde beş ilme dair bir çalışma kaleme almayı amaçladığı, ancak ömrünün vefa etmediği şeklinde yorumlamak mümkündür. İbn Kâdî Şühbe'nin Tâceddin es-Sübkî'den aktardığı şu ifade de bunu teyit etmektedir: "Şeyh Tâceddin şöyle dedi: O, *Kavâid* diye isimlendirdiği bir kitap telif etti. Orada usûl-i fıkha, usûlü'd-dîne, mantık ve cedele dair birer mukaddime yer almaktadır. O, bu kitapta fıkha dair de bir şeyler yapmak istedi ama

25 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, II, 201.
26 İsfahânî'nin Fahreddin er-Râzî ekolü içindeki konumu ile ilgili olarak bk. Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî ve Mektebi*, s. 203-215.

buna gücü yetmedi. Çünkü o mezhepte derinleşmiş biri değildi. İşittiğime göre o, tahâret bahsinden hayız bahsine kadar geçen konuları kaleme almıştı."[27]

2. Kitabın Müellife Aidiyeti

İçlerinde Sübkî, Zehebî, Yâfiî, Süyûtî, Kâtib Çelebi ve İbnü'l-İmâd'ın da bulunduğu pek çok tabakat yazarı *el-Kavâidü'l-külliyye* adlı bu kitabı Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî'ye nispet etmişlerdir.[28] Ayrıca eser yazma nüshaların zahriyye kayıtlarında doğrudan bu adla müellife nispet edilmektedir. Bu sebeple eserin müellife aidiyeti kesin, yazma nüshaları da mevsuk ve muteberdir.

3. Âlimlerin Kavâid Kitabı Hakkındaki Değerlendirmeleri

Pek çok ilim adamı *Kitâbü'l-Kavâid*'den ve içeriğinden söz etmiş ve bu eser hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Burada bunların bir kısmına yer verilecektir.

Sübkî, İsfahânî'nin, usûleyn, mantık ve ilm-i hilâfın konularını müştemil olan *Kitâbü'l-Kavâid* adlı bir eseri olduğunu kaydetmektedir.[29]

Zehebî ve Yâfiî, onun usûleyn, mantık ve ilm-i hilâf olmak üzere dört ilim hakkında *Kitâbü'l-Kavâid* adlı bir eseri olduğunu zikrederler.[30]

Süyûtî ve İbnü'l-İmâd da onun usûleyn, mantık ve ilm-i hilâf olmak üzere dört ilim hakkında *Kitâbü'l-Fevâid* adlı bir eseri olduğunu kaydederler.[31]

27 İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, II, 201.
28 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 101; Zehebî, *el-İber*, III, 367; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 157; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 240; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 240.
29 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 101.
30 Zehebî, *el-İber*, III, 367; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 157.
31 Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 240; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 240.

Muhammed b. Riyâd el-Ahmed tahkiki ile 2004'te Kahire'de el-Mektebetü'l-asriyye tarafından neşredilmiştir.

Bunların dışında kaynaklarda müellif İsfahânî'ye nispet edilerek verilen ancak esasında İsfahânî nisbesiyle anılan diğer müelliflere ait olan eserler de vardır. Bu meyanda, görebildiğimiz kadarıyla *el-Câmi' beyne't-Tefsîri'l-kebîr ve'l-Keşşâf*,[20] *Teşyîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*,[21] *Kitâbü'l-Hikmeti'r-Reşîdiyye*, *el-Hikmetü'l-münîa*, *Kitâbü'l-İ'timâdi'l-kebîr*[22] ve *Muhtasar fi'l-kelâm*[23] adlı muhtelif eserler bir zühul eseri olarak müellife nispet edilmiştir.

20 Bu eseri İsmâil Paşa, İsfahânî'nin kitapları arasında zikretmiştir. Ancak bu eserin müfessir Ebü's-senâ Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'ye (ö. 749/1349) ait olması daha muhtemeldir.

21 Ziriklî bu eseri müellife nispetle zikretmiştir. Ancak eser esasında Ebü's-senâ Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'ye (ö. 749/1349) aittir (bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1630; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 87).

22 İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 136.

23 Bu eseri İsmâil Paşa zikretmiştir. Ancak Kâtib Çelebi eseri Muhammed b. İsfahânî'ye nispet etmektedir (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1630; İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 136).

Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye

1. Kitabın Adı ve İçeriği

Kitabın adı, çalışmada asıl/ana nüsha olarak belirlenen Süleymaniye Kütüphanesi Âşir Efendi nüshasında, ayrıca Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi ve Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi nüshalarında *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye* şeklinde verilmiştir. Sübkî, Yâfiî, Zehebî ve Kâtib Çelebi de kitabın adını bu şekilde zikretmişlerdir. Süyûtî ve İbnü'l-İmâd ise bu eserden *Kitâbü'l-Fevâid* adıyla bahsederler. Bu sebeple eserin ilmî çevrelerde *el-Kavâid* ve *el-Fevâid* şeklinde iki ayrı adla şöhret kazandığı ileri sürülebilir.[24] Bununla beraber müellif, eserin mukaddimesinde kitabını *el-Kavâidü'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye* şeklinde adlandırdığını belirtmektedir.

Kitabın başlığında *kavâid* kavramının kullanılması, eserin, bu literatürün bir parçası olarak değerlendirilebileceği ihtimaline kapı aralamaktadır. Ancak müellif, eserde meselâ fıkıh ilminin kaidelerini ya da diğer ilimlerin temel kaide ve ilkelerini incelemeyi amaç edinmemiştir. Bilakis o, eserde konu edindiği ilimlerin temel meselelerini sistematik olarak ele almakta ve

24 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 101; Zehebî, *el-İber*, III, 367; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 157; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, I, 240; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1359; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, I, 240.

rıhleye çıkmışlardır";[14] Zehebî "Şemseddin el-İsfahânî usulcü ve kelâmcıdır. Arapça'da ve şiirde geniş müktesebatı vardır. Usûl-i fıkıhta zirve noktadadır";[15] Zehebî ve İbn Şâkir ise "Onun nahiv, edebiyat ve şiirde üstün bilgisi vardır. Bununla beraber onun, hadis ve fıkıhtaki birikimi azdır"[16] şeklinde görüş beyan etmişlerdir.

Bu ifadeler İsfahânî'nin özellikle aklî ilimler ve dil ilimlerinde etkin ve başarılı olduğunu, buna karşın naklî ilimlere vukufiyetinin görece az olduğunu göstermektedir.

5. Hocaları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsfahânî'nin hocaları şu isimlerdir:

a. Sirâceddin el-Hiraklî. Hiraklî hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

b. Muhammed b. Hüseyin Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255). Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan Urmevî, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünü ve *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl* adlı eserlerini ihtisar etmiştir.[17]

c. Tuğrul b. Abdullah Ebû Muhammed et-Türkî (ö. 658/1259). Türkî hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

d. Esîrüddin b. Ömer es-Semerkandî el-Ebherî (ö. 663/1265). Hakkında yeterli mâlûmat bulunmayan Ebherî, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğinin önemli temsilcileri arasında kabul edilir. Mantığa dair *İsâgûcî* adlı kısa risâlesi ile hikmete dair *Hidâyetü'l-hikme* adlı çalışması Ebherî'nin önemli eserleri arasında zikredilebilir.[18]

14 İbn Kādî Şühbe, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, II, 201.
15 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 349.
16 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 100-101; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 349.
17 Başoğlu, "Urmevî, Tâceddin", s. 178.
18 Bingöl, "Ebherî, Esîrüddin", s. 75.

6. Öğrencileri

İsfahânî pek çok İslâm beldesinde muhtelif medreselerde çeşitli ilim dallarında dersler vermiş bir muallimdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda İsfahânî'nin öğrencileri olarak şu isimlere yer verilmektedir:

a. İsmâil b. Hibetullah b. Ali b. es-Sanîa (ö. 700/1300).

b. Alemüddin Ebû Muhammed Kāsım b. Muhammed el-Birzâlî (ö. 739/1339).

c. Muhammed b. Ahmed b. Osman el-Kinânî (ö. 749/1348).

7. Eserleri

Kaynaklarda yer verilen ve İsfahânî'ye nispeti kesin olan eserler şunlardır:

a. *Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye.* Bu eser aşağıda incelenecektir.

b. *el-Kâşif ani'l-Mahsûl.* Bu eser Fahreddin er-Râzî'nin usûl-i fıkha dair *el-Mahsûl* adlı eserinin kıyas bahsine kadar şerhinden oluşmaktadır. Müellif, her ne kadar şerhi tamamlayamadan vefat etmiş olsa da bu eseri sebebiyle "*Mahsûl* şârihi" olarak tanınmıştır. Eserde müellif büyük oranda Karâfî ve Urmevî gibi diğer *Mahsûl* şârihlerinden etkilenmiştir. Eser Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz tahkikiyle 1998 yılında Beyrut'ta Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye tarafından neşredilmiştir.

c. *Gâyetü'l-matlab fi'l-mantık.*[19] Bu eserin, tahkik etmiş olduğumuz *el-Kavâid* adlı kitabın mantık bölümünün muhtasarı olması muhtemeldir. Eserin basılı ya da yazma bir nüshasını tespit edemedik.

d. *el-Akîdetü'l-İsfahâniyye.* Ehl-i sünnet akîdesinin kısa bir özeti olan bu eser İbn Teymiyye tarafından şerhedilmiştir. Eser

19 Zehebî, *el-İber*, III, 367.

el-Urmevî'den ise diğer ilimleri okudu. Daha sonra Esîrüddin el-Ebherî'den cedel ve hikmet ilimlerini tahsil etmek üzere Rum diyarına gitti.[5]

Genç yaşında memleketinden ayrılan İsfahânî. Bağdat'ta bir süre kaldıktan sonra Halep'e geçti.[6] Zehebî ve İbn Kesîr'in belirttiğine göre 656'dan (1258) sonra Şam'a gitti. Bu durum onun bu tarihten önce Bağdat'ta ve Rum diyarında bulunduğunu göstermektedir. İsfahânî Şam'da ilim ehliyle çeşitli münazaralara katıldı ve usûleyn (usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkıh), mantık ve hikmet başta olmak üzere pek çok ilimdeki yetkinliği ile meşhur oldu.[7]

İsfahânî Nâsırîler döneminde Menbic kadılığını üstlendi, daha sonra Mısır'a gitti. Kādılkudât Tâceddin İbn Bintüleaz tarafından Kūs ve daha sonra Kerak kadılığı görevine atandı. Kūs kadılığından sonra Kahire'ye giden İsfahânî, orada Sâlihiyye Medresesi'nde, sonra el-Meşhedü'l-Hüseynî'de ve daha sonra da Tedrîsü'ş-Şâfiî Medresesi'nde dersler verdi.[8] İsfahânî Mısır'a döndüğünde geçinebilmek için 20 dirhem borç tedarik etmişti ki bu, onun o dönemde ihtiyaç sahibi olduğunu göstermektedir.[9]

Sübkî'nin naklettiğine göre İbn Dakīkul'îd, Tedrîsü'ş-Şâfiî'de görevlendirilince, İsfahânî kendi kararıyla görevden ayrılmış ve "Yerin altı üstünden daha hayırlıdır" demiştir. Bu da ikisi arasında bir çekemezlik bulunduğunu gösterir. Halbuki İbn Dakīkul'îd, Kūs'ta İsfahânî'nin derslerine katılmış olması sebebiyle İsfahânî'nin öğrencileri arasında kabul edilir.

5 İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 710; Koca, "İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd", s. 510.
6 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 100.
7 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 348.
8 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 100; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, LI, 348; İbn Kesîr, *Tabakātü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyyîn*, I, 932.
9 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 100.

İsfahânî, güçlü ve kendisine son derece saygı gösteren devlet erkânının yanında da olsa doğruluktan ayrılmayan bir karaktere sahipti. Öğrencileri kendisinden felsefe tahsil etmek istediklerinde onlara "Hayır, dinî ilimleri gerçek anlamda özümsemeden bu olmaz" derdi.[10]

Sübkî, onun büyük oranda Karâfî'den etkilendiğini kaydeder ve şöyle der:

> Onun *Mahsûl* şerhi gerçekten güzel bir eserdir. İsfahânî, her ne kadar Karâfî'nin şerhine vâkıf olsa ve eserine bu şerhin pek çok faydalı meselelerini dercetmiş bulunsa da, o bu meseleleri daha güzel bir üslûp ve daha üstün bir sunum ile ortaya koymuştur. Şöyle ki: Karâfî'nin ifadelerinde bulunan bir faidenin/bilginin -her ne kadar bunu ilk defa o ortaya koymuş olsa da- üslubunun biraz ham olduğunu görürsün. Ancak aynı faideyi/bilgiyi İsfahânî'nin kelâmında daha sağlam bir ifade ile aktarılmış ve tahkik üslûbu ile serdedilmiş halde bulursun. Bununla birlikte üstünlük yine de Karâfî'nindir.[11]

4. Âlimlerin Onun Hakkındaki Sözleri

Burada İsfahânî'nin İslâmî ilimler geleneğindeki konumu hakkında bir fikir kazandırması amacıyla önemli tabakat yazarlarının değerlendirmelerine yer vereceğiz.

Onun hakkında Sübkî "İsfahânî, mantık, kelâm, usûl-i fıkıh ve cedel disiplinlerinde rakipsizdir. O dindar, zeki, müttaki, kendisine pek çok nimet bahşedilen, çokça ibadet eden ve doğru itikat üzere sebat kılan bir kişidir";[12] Şeyh Tâceddin el-Fezârî "Döneminde Kahire'de usul ilminde onun bir dengi yoktu";[13] Zemlekânî "O, usûl-i fıkha önem vermiştir. İnsanlar ondan istifade etmişler ve talebeler ondan faydalanmak için

10 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 101.
11 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 101.
12 Sübkî, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 100.
13 İbn Kādî Şühbe, *Tabakātü'ş-Şâfiiyye*, II, 201.

Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî

1. İsmi

Müellifin tam adı Muhammed b. Mahmûd b. Abdülkâfî'dir (ö. 688/1289). Lakabı Şemseddin, künyesi Ebû Abdullah olan müellif daha çok İsfahânî nisbesiyle anılır. Süyûtî'nin de belirttiği üzere İsfahânî nisbesiyle anılan pek çok kişi bulunmaktadır. Ancak bunların en meşhuru müellif Muhammed el-İsfahânî'dir.[1]

2. Doğumu ve Vefatı

Muhammed el-İsfahânî 616'da (1219) İsfahan'da doğdu.[2] İbn Kesîr onun yetmiş iki yaşında vefat ettiğini söyler.[3] Zehebî de 20 Receb 688'de (9 Ağustos 1289) Kahire'de yetmiş iki yaşında vefat ettiğini ve Karâfe'de defnedildiğini kaydetmektedir.[4]

3. İlmî Serüveni

İsfahânî'nin babası İsfahan'da sultanın nâibi olarak görev yapmaktaydı. Babasının hayatı süresince o, İsfahan'da bütün ilimlerle ilgilenme fırsatı buldu. İsfahan istilâya uğrayınca Bağdat'a göç etti, orada Sirâceddin el-Hiraklî'den fıkıh ve Sirâceddin

1 Süyûtî, *Bugyetü'l-vuât*, III, 398.
2 Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye*, VIII, 100.
3 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 371.
4 Zehebî, *el-İber*, III, 367.

etmiş, dolayısıyla bu kitapta dört müstakil ilim muhtasar bir şekilde ele alınmıştır. İsfahânî'nin mantık ilmindeki hocası *İsâgûcî* yazarı Esîrüddin el-Ebherî'dir. Dolayısıyla mantık bölümünde onun birikiminden ziyadesiyle etkilenmiştir. Fakat bu bölümün, *İsâgûcî*'ye göre daha gelişmiş bir metin olduğu görülür. İsfahânî, hilâf bölümünde Âmidî'nin yöntemini takip etmiş ve eserini onun öğrencilerinden istifade ederek oluşturmuştur. Fıkıh usulü bölümü ise Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserinin muhtasarı mahiyetindedir. Yazar, bu bölümde "el-İmâm" diyerek Râzî'nin pek çok görüşüne temas eder, fakat yer yer onun görüşlerini de eleştirmekten geri durmaz. Usûlü'd-dîn bölümünde ise yazar, konuları bir Eş'arî kelâmcısı olarak ele almış ve Râzî'nin geliştirdiği tahkik yöntemini takip etmiştir.

el-Kavâid'in tahkikli neşrinin istifadeye sunulmasının araştırmacılara VII. (XIII.) asrın ilmî birikimi hakkında önemli bir katkı sunacağı kanaatindeyiz. Zira İsfahânî, dönemin, mantık, hilâf, fıkıh usulü ve usûlü'd-dîn alanında temel metinler hazırlamanın yanı sıra fıkıh usulü ve kelâm alanında Râzî'yi, mantık ilminde Ebherî'yi, hilâf ilminde ise yeni bir yöntemin kurucusu kabul edilen Âmidî'yi takip etmiş ve bütün bu yöntemlere katkı sunmuş önemli bir âlimidir. Dolayısıyla İsfahânî'nin *el-Kavâid'inin*, bütün bu ilimlerde dönemin ana çizgisini devam ettiren bir eser olma özelliği taşıdığı söylenebilir.

Yaptığımız bu tahkik çalışmasının mükemmel olduğunu iddia etmemiz elbette mümkün değildir. Dolayısıyla esere ilgi gösterenlerin eleştirilerini ve katkılarını şimdiden şükranla karşıladığımızı belirtmek isteriz.

Bu münasebetle, başta bu çalışmayı titiz şekilde okuyup katkı sunan ve ilmî mülâhazalarda bulunan hakemlere, ardından eserin neşredilmesi için her türlü imkânı sağlayan TDV İslâm

Araştırmaları Merkezi Başkanı Prof. Dr. Raşit Küçük hocamıza, eserin İSAM'da neşredilmesi için irtibata geçtiğimiz andan itibaren bize her türlü yardımda bulunan başkan yardımcıları Doç. Dr. M. Suat Mertoğlu ve Doç. Dr. Tuncay Başoğlu'na ve son olarak İSAM çalışanlarına teşekkür etmeyi bir borç biliriz.

Dr. Mansur Koçinkağ - Dr. Bilal Taşkın
Çanakkale, 11 Ekim 2017

Takdim

Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun! Hz. Peygamber'e, ashabına ve âline salât ve selâm olsun!

İmdi: İslâm düşüncesinin düştüğü yerden kalkabilmesi için geçmiş birikimin gün yüzüne çıkması ve ardından bu birikimin yeni bir okumaya tâbi tutulması gerekir. Bunun yapılabilmesi için de klasik dönemde kaleme alınan eserlerin neşredilmesi ve araştırmacıların istifadesine sunulması elzemdir. Bu bağlamda Şemseddin el-İsfahânî'nin *el-Kavâid* adlı eserinin neşredilmesi büyük önem arzetmektedir.

Aklî ilimlerdeki uzmanlığı ile bilinen Şemseddin el-İsfahânî'nin *el-Kavâid* adlı eseri VII. (XIII.) asrın bilgi ve birikimini yansıtması açısından önemli bir eserdir. İsfahânî'nin günümüze ulaşan iki önemli eseri söz konusudur. Bunlardan birincisi Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserine yazdığı ve tamamlayamadığı şerh çalışmasıdır ve bu eserinden dolayı kendisine "Şârihu'l-Mahsûl" denilmiştir. İkincisi ve belki de en önemlisi incelemeye çalıştığımız *el-Kavâid* adlı eseridir. Zira bu eser, İsfahânî'nin şahsî kanaat ve tercihlerini ortaya koymasının yanı sıra *el-Mahsûl*'e yazdığı şerhten sonra kaleme alındığı için ayrıca önemlidir.

İsfahânî, mantık, hilâf, fıkıh usulü ve usûlü'd-dîn alanında temel metinler hazırlama gayesiyle *el-Kavâid* adlı eserini telif

Kısaltmalar

b.	bin, ibn
bk.	bakınız
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
nşr.	neşreden
ö.	ölümü
s.	sayfa
ts.	tarihsiz



Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Yayın No. 689
İSAM Yayınları 187
Klasik Eserler Dizisi 13

KİTÂBÜ'L-KAVÂİDİ'L-KÜLLİYYE
fî CÜMLETİN mine'l-FÜNÛNİ'L-İLMİYYE
Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî

Tahkik
Dr. Mansur Koçinkağ
Dr. Bilal Taşkın



Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)
Tahkik Yayın Kurulu ilmî kontrolünde hazırlanmıştır.
İcadiye-Bağlarbaşı Cad. 40 Üsküdar/İstanbul
Tel. 0216. 474 0850
www.isam.org.tr yayin@isam.org.tr



Bu eser
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM)
İkinci Klasik Dönem Projesi
kapsamında yayınlanmıştır

Bu kitap
İSAM Yönetim Kurulu'nun
09.11.2017 tarih ve 2017/13 sayılı kararıyla basılmıştır.

Birinci Basım: İstanbul - Beyrut, Kasım 2017 m. / 1438 h.
ISBN 978-975-389-962-8



Yayın ve Dağıtım
TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Serhat Mah. Alınteri Bulvarı 1256. Sokak No. 11
Yenimahalle/Ankara
Tel. 0312. 354 91 31 Faks. 0312. 354 91 32
bilgi@diyanetvakfiyayin.com.tr
Sertifika No. 15402

Basım
Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.
Beysan San. Sit. Birlik Cad. No: 26 Acar Binası
34524 Haramidere - Beylikdüzü - İSTANBUL
Tel: (0212) 422 18 34 Faks: (0212) 422 18 04
Sertifika No. 11957

دار ابن حزم

Yurtdışı Yayın Basım ve Dağıtım
Dar İbn Hazm
P.O. Box 6366/14 el-Mezra'a
Beyrut/Lübnan
Tel. 009611300227 Faks. 009611701974
ibnhazim@cyberia.net.lb www.daribnhazm.com

el-İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd
Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye [كتاب القواعد الكلّيّة في جملة من الفنون العلميّة] / Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî ; tahkik Mansur Koçinkağ, Bilal Taşkın. – 1. bs. – İstanbul - Beyrut : Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
29, 419 s. ; 24 cm. – (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ; 689. İSAM Yayınları ; 187. Klasik Eserler Dizisi ; 13)

Dizin ve kaynakça var.
ISBN 978-975-389-962-8

İçindekiler



İKİNCİ KLASİK DÖNEM PROJESİ

"İslâm medeniyetinin İkinci Klasik Dönemi" olarak adlandırılabilecek olan h. 7-13. (m. 13-19.) yüzyıllar arası entelektüel birikimin gereği gibi araştırma mevzuu edilmesi ve yaklaşık yedi asırlık bu dönemin ilmî ve fikrî boyutlarıyla ortaya çıkarılması hedefiyle İSAM tarafından, bünyesinde pek çok alt projeyi ihtiva edecek bir çerçeve proje olan İkinci Klasik Dönem Projesi gündeme alınmıştır. Günümüz tarih yazıcılığında İslâm medeniyeti tarihi Moğol istilâsı sonrası genelde İslâm medeniyetinde özelde İslâm düşüncesi ve ilimlerinde gelişmenin inkıtaa uğradığı varsayımıyla yazılmaya çalışılmıştır. Batı'da 19. yüzyılda oluşturulan, sömürgeleşme süreciyle birlikte müslümanlar arasında da yaygınlık kazanan bu bakış açısı İslâm tarihiyle ilgili yargılarımızı eksik bırakmıştır. Neticede İslâm tarihi, düşüncesi, sanatı, kurumları, önde gelen şahsiyetleri, literatürü ve olaylarıyla insicamlı bir bütünlük içinde ele alınamamıştır.

Bu alandaki çalışmalarla sadece İslâm medeniyet tarihinin bir dönemi değil aynı zamanda insanlık tarihinin çok önemli bir devresi aydınlanmış olacaktır. Bu proje vasıtasıyla İkinci Klasik Dönem'de tartışılan ilmî meseleler yeniden kazanılarak günümüz ilim ve fikir dünyasının gündemi haline getirilecek ve böylece yeni dönemin inşasında, hâlihazırdaki sorunların tespit, tahlil, tenkit ve hallinde geçmiş birikimden azami ölçüde istifade edilmesi sağlanacaktır.

Bu dönemle ilgili çalışmalar kapsamında İslâm ilimleri, İslâm düşüncesi, İslâm bilim tarihi, İslâm medeniyetinde beşerî ilimler ve sanat alanlarına dair çalışmaların yanı sıra İslâm ile diğer medeniyetler arası mukayeseli çalışmalar yer alacaktır. Gerçekleştirilecek projeler Osmanlı coğrafyası, Sahraaltı Afrika, Delhi Sultanlığı döneminden itibaren Hint altkıtası ve Moğol istilası sonrası Orta Asya ve İran'a yoğunlaşacaktır. Proje kapsamında kataloglama, telif, tahkik, tercüme türünden yayınlar yapılması öngörülmektedir.



Kaynak Eserler Dizisi: 13

Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye
fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye

Mantık - İlmü'l-hilâf - Usûlü'l-fıkh - Usûlü'd-dîn

Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî
(ö. 688 h./1289 m.)

Tahkik
Dr. Mansur Koçinkağ
Dr. Bilal Taşkın



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI

Kitâbü'l-Kavâidi'l-külliyye

fî cümletin mine'l-fünûni'l-ilmiyye